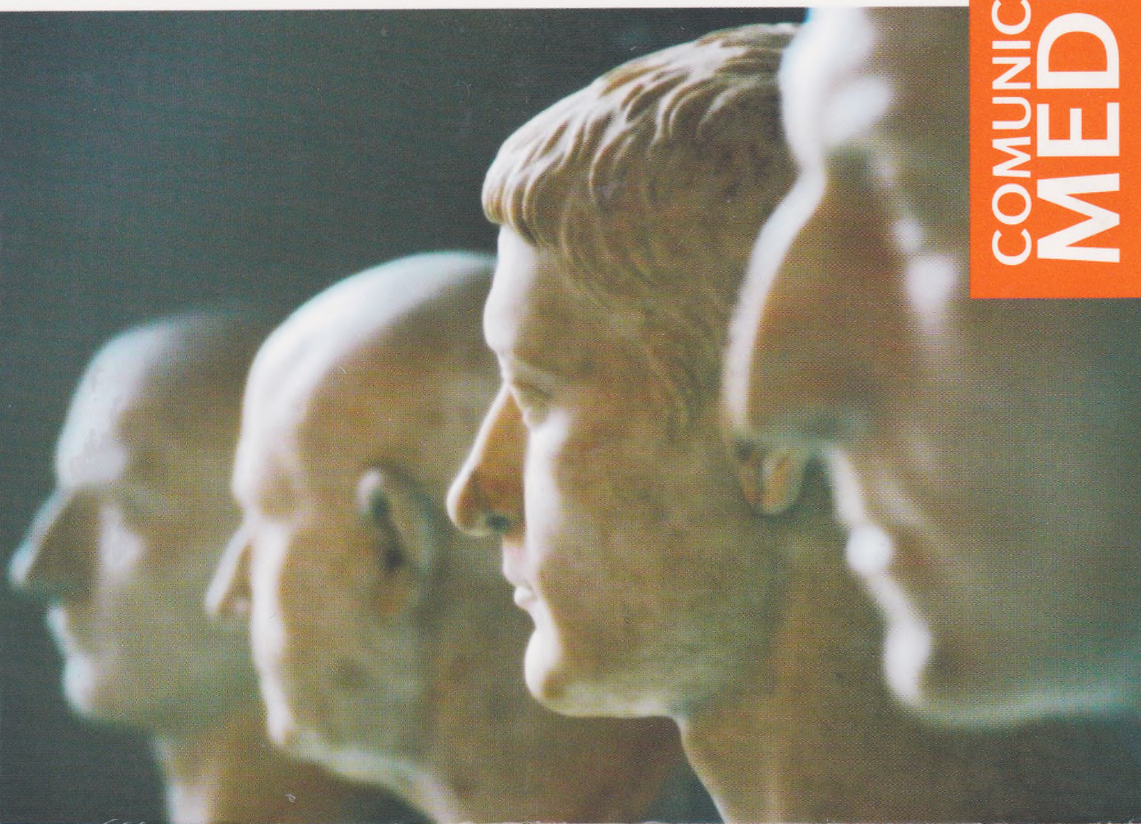
TRITONIC

NICOLAE FRIGIOIU

antropologie politică

COMUNICARE MEDIA



NICOLAE FRIGIOIU
ANTROPOLOGIE POLITICĂ

TRITONIC Grup Editorial
Str. Coacăzelor nr. 5, București
e-mail: editura@tritonic.ro
tel./fax.: +40 21 242 73 77

www.tritonic.ro
www.tritonic.ro/blog

Colecția: COLECȚIA COMUNICARE
Coordonator: BOGDAN HRIB

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FRIGIOIU, NICOLAE
Antropologie politică / Nicolae Frigioiu. - București : Tritonic, 2009
ISBN: 978-973-733-348-3

Coperta: ALEXANDRA BARDAN
Bun de tipar: MAI 2009
Tehnoredactor: IONUȚ TUDORACHE
Tipărit în România

ŞCOALA NAŢIONALĂ DE STUDII POLITICE
ŞI ADMINISTRATIVE

FACULTATEA DE COMUNICARE ŞI RELAŢII PUBLICE

NICOLAE FRIGIOIU

ANTROPOLOGIE POLITICĂ

Bucureşti, 2009

Nicolae Frigioiu este licenţiat în litere, Doctor în litere, Filosofia Culturii, Doctorand în filosofie şi sociologie şi are studii postuniversitare de filosofie, istorie, drept. Între 1990 şi 1999 a fost şeful laboratorului de Doctrine şi Sisteme Politice Contemporane, la Institutul de Teorie Socială şi Politică al Academiei Române, iar apoi şi-a desfăşurat activitatea profesională în cadrul Institutului de Ştiinte Politice şi Relatii Internationale al Academiei Române. A publicat *Romanul istoric al lui Mihail Sadoveanu* (1987), *Industrie culturală şi cultura de masă* (1989), *Social-democraţia europeană în secolul XX* (1997), *Doctrine politice din România secolului XX* (2001). Este membru al colegiului de redacţie al Revistei de Teorie Socială şi Conf. univ. dr. în cadrul SNSPA.

CUPRINS

Capitolul I

LOCUL ŞI ROLUL ANTROPOLOGIEI POLITICE ÎN CADRUL ŞTIINŢELOR COMUNICĂRII

În acest curs universitar vom încerca să demonstrăm importanța studierii antropologiei politice, cât şi a celorlalte ramuri ale antropologiei dealtfel, pentru înțelegerea originii şi evoluţiei formelor de comunicare în interdependența lor. Ideea dominantă care ne-a călăuzit în procesul de elaborare a cursului a fost strânsa relație de interdependență între evoluția creierului, apariția şi evoluția noilor forme de comunicare, a formelor de organizare socială tot mai complexe şi impactul favorabil al acestora din urmă asupra evoluției celor dintâi. „În orice societate, afirmă Claude Levi-Strauss, comunicația se efectuează la cel puțin trei niveluri: comunicația femeilor, comunicaţia bunurilor şi a serviciilor, comunicația mesajelor. În consecință, studiul sistemului de înrudire, al sistemului economic şi al sistemului lingvistic prezintă anumite analogii. Toate trei țin de aceeaşi metodă: ele diferă numai prin nivelul strategic la care fiecare preferă să se situeze în sânul unui univers comun. S-ar putea chiar adăuga că regulile de înrudire şi de căsătorie definesc un al patrulea tip de comunicație: acela al genelor între fenotipuri."[1]

DEFINIȚIE: Antropologia politică este o disciplină de graniță din sistemul ştiinţelor politice care studiază, dintr-o perspectivă comparativă, geneza şi evoluția formelor şi instituțiilor politice precum şi modalitățile de organizare a comunităților politice, de la societățile arhaice până în zilele noastre. Antropologia politică este o disciplină de graniță deoarece, ca şi în cazul sociologiei sau filosofiei politice, obiectul de studiu este politicul în integralitatea manifestărilor sale specifice, iar tehnicile de cercetare aparțin domeniului antropologic, în special cercetărilor de teren. Adevăratul act de naştere al antropologiei politice, ca disciplină

ştiinţifică de sine stătătoare, este considerat anul 1940, când doi antropologi britanici, E.E. Evans Pritchard şi M. Fortes publică *African Political Systems* în care au demonstrat existenţa unei opoziţii complementare între societăţile statale şi cele nestatale, aşa-zisele societăţi segmentare în Africa. Acestea sunt formate din grupuri ale căror relaţii nu sunt reglementate de forme instituţionalizate de putere ci de legăturile de rudenie şi de vecinătate. Aceasta nu înseamnă că epocile anterioare nu au adus contribuţii remarcabile la cunoaşterea omului în diferitele sale ipostaze, printre care cea de *zoon politikon* străbate ca un fir roşu întreaga istorie a gândirii politice. Aceasta explică de ce, în Antichitate şi în Evul Mediu, preocupările pentru organizarea spaţiului social-politic al Cetăţii ocupă un loc important. Făcând antropologie politică fără să ştie, primii călători şi istorici greci, prin observaţiile lor de pe teren, vor impune reflecţiei câteva din marile teme ale viitoarei ştiinţe: problema alterităţii: noi şi ceilalţi; opoziţia politică: grec/barbar, respectiv popoare civilizate/sălbatici, ceea ce în planul organizării politice va dezvolta distincţia dintre popoare cu stat/popoare fără stat.

Alături de antropologia fizică, juridică, culturală, socială, lingvistică, economică, vizuală, antropologia politică este o ramură a antropologiei generale care ca ştiinţă integrală despre om, studiază „evoluţia lui filogenetică de la *hominide* la *humanide*, de la primele făpturi umane, nediferenţiate rasial, până la marea varietate a raselor umane, de la procesul *antropogenezei* până la marea diversitate a proceselor etnogenezei, de la complexitatea lui biologică, socială şi psihologică până la activitatea lui creatoare. (...) În funcţie de obiect, antropologia este o ştiinţă care îşi propune să studieze omul «întreg», «total», atât în structura lui biologică, cât şi în realizările lui umane; ştiinţă care studiază paralel influenţele externe şi interne asupra comportamentului uman, a muncii, a comunităţii social-istorice."[2]

Obiectul antropologiei politice este şi relaţia dintre om şi mediul său politic, considerat în integralitatea manifestărilor şi caracteristicilor sale. Dacă în ceea ce priveşte obiectul etnografiei şi etnologiei lucrurile sunt relativ clare, ele ocupându-se cu studiul societăţilor „primitive", „arhaice" sau „exotice", antropologia politică actuală şi-a diversificat cercetările şi a invadat domeniul de studiu al altor discipline, precum sociologia sau politologia. Se confirmă astfel ipoteza lui G. Burdeau după care ştiinţele politice se deosebesc de celelalte ştiinţe sociale şi umane din unghiul de vedere propriu din care analizează realităţile sociale comune. Reunirea

acestor trei elemente – un obiect, o metodă, un ansamblu de interogații specifice definesc originalitatea antropologiei în cadrul științelor politice și îi conferă un statut de disciplină autonomă.

Pentru A. Testart antropologia se definește prin obiectul său, care comandă metoda sa și nu invers – și acest obiect „este studiul societăților primitive"; acestea pot să fie definite diferit și alegerea criteriului induce „variații deloc neglijabile ale concepției, dar ele sunt fără importanță pentru scopul nostru". [3] Ce se întâmplă însă cu adecvarea epistemologică dintre obiectul și metodele antropologiei, în condițiile în care datorită dinamicii schimbărilor sociale, obiectul antropologiei politice poate fi o altă instituție sau structură, un alt univers sau proces politic? Pe termen lung, aceste noi obiecte ale antropologiei politice nu afectează obiectul general de studiu – organizarea politică a societăților umane în timp și spațiu – dar reclamă o adecvare a metodelor de cercetare la noile obiecte.

În fața degradării lente și ireversibile a obiectului ei de studiu clasic – societățile tradiționale – viitorul antropologiei politice este asigurat: prin însuși dinamismul obiectului ei, ea poate să devină știința comparată a politicului și a sistemelor contemporane de guvernare; „antropologia politică nu mai poate ignora dinamismele și mișcarea istorică ce transformă sistemele de instituții care sunt obiectul ei de studiu și trebuie să elaboreze modele dinamice capabile să pună în evidență schimbarea politică, identificând tendințele modificatoare ale structurilor și organizărilor. Ea nu dispare o dată cu ceea ce s-a convenit să se numească (...) formele primitive de guvernare, pentru că rămâne să se confrunte cu o mare diversitate de societăți politice și de manifestări foarte complexe ale tradiționalismului."[4]

Într-adevăr, în zilele noastre, obiectul antropologiei politice s-a deplasat spre cercetarea formelor politice, a diversității instituțiilor care guvernează societățile umane. Studiul acțiunii politice, al tensiunilor și al conflictelor constituie al doilea aspect al cercetării antropologice. A treia orientare semnificativă se concretizează în analiza relațiilor dintre politic și celelalte dimensiuni ale socialului, în centrul acestei problematici situându-se analiza proceselor politice și a simbolicii politice.

Dacă în ceea ce privește obiectul antropologiei politice lucrurile par clare la prima vedere, probleme epistemologice deosebite apar în cadrul relației dintre *subiectul cunoscător* și *obiectul observat*. În calitatea lui de subiect observator omul este o structură indisolubilă a obiectului antropologiei politice, ca și al celorlalte discipline antropologice, dealtfel;

el este în centrul oricărei societăți, oricât de îndepărtate sau exotice. Este cu totul hilar să concepem studiul societăților politice fără a pune la fundamentul lor contribuția inerentă a factorului uman. Tot ceea ce s-a creat în lume se datorează omului, iar natura însăşi a realității sociale este originar şi constitutiv interumană. Natura umană nu este o esență metafizică, ci un proces care se cucereşte prin relația dialectică dintre interioritate şi exterioritate şi care se concretizează în practica istorică în instituții, relații şi structuri sociale, ca şi în proiecțiile ei simbolice: artă, religie, cultură. Or, este un nonsens a vorbi despre geneza şi evoluția formelor şi instituțiilor economice, politice, culturale etc., fără să avem în vedere în permanență, într-un arriere-plan, metamorfozele lui *homo economicus*, *zoon politikon* şi *homo simbolicus*. Într-un fel, datorită diversificării formelor de manifestare a naturii umane şi transformărilor sale, obiectul antropologiei politice a devenit cunoaşterea omului întreg, a unității şi diversității fenomenului uman în spațiu şi timp.

Etnografie, etnologie, antropologie – o triadă inseparabilă?

Întrebuințați adeseori nediscriminant, pentru a defini acelaşi obiect sau acelaşi tip de cunoaştere, aceşti trei termeni au cunoscut, sub influența antropologiei anglo-saxone, mutații semantice care le-au conferit anumite particularități în funcție de natura obiectului studiat.

Etnografia constă în strângerea şi descrierea datelor de pe teren, date care vizează grupurile umane diferite de al nostru.

Etnologia analizează aceste date în mod comparativ. Ea corespunde aproximativ cu ceea ce în țările anglo-saxone se înțelege prin antropologie socială şi culturală. Antropologia socială studiază instituțiile considerate ca sisteme de reprezentări, iar antropologia culturală studiază culturile şi instituțiile considerate ca tehnici în slujba vieții sociale. Astfel, antropologia socială desemnează în Marea Britanie analiza instituțiilor, iar termenul de antropologie culturală desemnează în S.U.A. studiul comportamentelor. Antropologia britanică studiază organizarea sistemelor sociale; antropologia americană studiază personalitățile culturale, precum şi contactele, difuzarea şi schimburile interculturale. În Franța, deşi în ultimele decenii se pare că antropologia se ocupă tot mai mult de studiul sistemelor de reprezentări, persistă încă o oarecare confuzie între etnologie şi antropologie, prima desemnând pluralitatea ireductibilă a

etniilor, adică a culturilor. După cum am afirmat mai înainte, etnologia se deosebeşte de etnografie deoarece ea analizează într-o perspectivă comparativă şi istorică datele oferite de aceasta. Ca ştiinţă „a istoriei vieţii de grup", etnologia studiază relaţiile dintre oameni şi mediul lor, dintre fiinţele umane concepute ca organisme şi culturile lor, dintre diferitele culturi şi diferite aspecte ale culturilor.

„În Franţa, termenul «etnologie» a fost folosit la sfârşitul secolului al XIX-lea până la începutul anilor '50 pentru a desemna, în general, ştiinţa societăţilor primitive; există tendinţa de a limita folosirea termenului «antropologie» la antropologia fizică. În mediul anglo-saxon, dimpotrivă, termenul „antropologie", cu conotaţia sa globalizantă, a fost preferat sistematic, «etnologia» limitându-se la studiul speculativ al istoriei popoarelor, mai ales aşa cum îl practicaseră evoluţioniştii. Antropologia britanică a manifestat un interes special pentru instituţiile politice şi organizarea socială a societăţilor tradiţionale, în special a celor supuse administrării coloniale, drept pentru care a fost adesea calificată ca fiind «socială», în vreme ce antropologia americană marcată de culturalism şi de studiul personalităţii culturale, era desemnată drept «culturală». Această distincţie nu este deloc fundamentală, reflectând mai ales orientările particulare ale etnologiei în Anglia şi Statele Unite într-o anumită perioadă din istoria lor."[5]

În concluzie, „Etnografia, etnologia şi antropologia nu constituie trei discipline diferite sau trei concepţii diferite despre aceleaşi studii. Ele sunt, de fapt, trei etape sau trei momente ale aceleiaşi cercetări, iar preferinţa pentru unul sau altul dintre aceşti termeni exprimă doar o atenţie predominantă îndreptată spre un tip de cercetare care nu ar putea niciodată aparţine în mod exclusiv celorlalte două."[6]

Antropologia socială studiază structurile şi relaţiile sociale prin prisma studierii instituţiilor (politice, economice, juridice, religioase, culturale etc.). Fiecare instituţie are funcţia ei. Instituţia şi funcţia, şi nu elementul cultural, sunt noţiunile fundamentale ale antropologiei sociale. Funcţia este sarcina instituţiei în satisfacerea necesităţilor, rolul ei fiind acela de asamblare a diferitelor părţi ale socialului. Antropologii sociali se deosebesc între ei doar prin orizontul despre cultură şi societate. În abordarea realităţii socio-culturale toţi sunt, în fond, funcţionalişti şi organicişti. Pentru ei cultura este o entitate funcţională care serveşte menţinerii biologice şi a grupului şi coeziunii indivizilor; ea

este mijlocul prin care comunitatea se adaptează la mediul exterior şi factorul de reglementare al adaptării individuale. Antropologii sociali desprind cultura din „faptul biologic" şi văd în magie şi religie expresii ale necesităţilor sociale.

Antropologia culturală s-a dezvoltat sub influenţa psihologiei lui W. Wundt, a psihanalizei lui S. Freud şi A. Kardiner. Antropologii culturali tratează culturile ca realităţi psihologice. În fond, nici antropologii sociali, nici cei culturali nu abordează cultura ca pe o realitate aparte, separată. Denumirea de „realitate socio-culturală" se va întâlni la ambele tabere. Principalele explicaţii ale fenomenelor culturale sunt oferite de psihologie, dar partea preponderentă a cercetării acestor fenomene sunt proiecţiile psihologice. A. Kardiner a influenţat dezvoltarea antropologiei culturale prin teoria lui despre structura „personalităţii de bază" care determină forma şi conţinutul sistemului proiectiv al „instituţiilor secundare" (artă, religie, mitologie, folclor, mentalităţi etc.). În cercetare, ea utilizează tehnicile psihologice şi „testele proiective" deoarece baza fenomenelor culturale este constituită din credinţe, opinii şi atitudini, acestea fiind obiectul de cercetare al psihologiei. Preluând de la psihanaliză ideea că perioada primei copilării este determinantă în configurarea hărţii mintale şi valorice a viitorilor cetăţeni, antropologia culturală va cerceta procesele de socializare a indivizilor, grupurilor şi popoarelor. Ea va studia principiile pe care se întemeiază comportamentul uman şi care fac posibilă funcţionarea culturii.

În literatura de specialitate se foloseşte frecvent termenul de antropologie socio-culturală pentru ambele ramuri ale antropologiei. Există, însă, deosebiri între antropologia culturală şi cea socială. Antropologia culturală pune accentul pe elementele culturale care se transmit de la generaţie la generaţie, îndeosebi pe valori, comportament, obiceiuri etc., în timp ce antropologia socială pune accentul pe importanţa raporturilor dintre individ şi grup, precum şi pe cea dintre grup şi mediul natural.

„Indiferent dacă se proclamă «socială» sau «culturală», antropologia aspiră întotdeauna la cunoaşterea *omului total*, considerat într-un caz pe baza *producţiilor* sale, în celălalt pe baza *reprezentărilor* sale. Apare astfel clar că o orientare «culturalistă» apropie antropologia de geografie, de tehnologie şi de preistorie, pe când orientarea «sociologică» îi creează afinităţi mai directe cu antropologia, istoria şi psihologia. În ambele cazuri există o legătură deosebit de strânsă cu lingvistica, fiindcă limbajul

este în același timp faptul cultural prin excelență (care îl deosebește pe om de animal) și acela prin intermediul căruia se stabilesc și se perpetuează toate formele vieții sociale."[7]

După Claude Levi-Strauss, antropologia socială este doar un capitol al antropologiei culturale. Ea studiază organizarea socială și este meritul lui Radcliffe Brown de a fixa semnificația/obiectul acestei discipline atunci când a definit-o ca studiul *relațiilor și structurilor sociale*.

„Pe primul plan nu se mai află deci homo faber, ci grupul, și anume grupul considerat ca grup, adică ansamblul formelor de comunicație care fundează viața socială."[8]

Antropologia fizică (biologică) este o disciplină de graniță care studiază variabilitatea morfologică și fiziologică a omului ca membru al unui grup, evoluția și diferențierea raselor și a populațiilor. Ea studiază evoluția omului în strânsă legătură cu evoluția și transformarea factorilor de mediu, geografici, economici și istorici. În ultimele decenii, studiul patrimoniului genetic al diferitelor populații de pe glob a început să preocupe din ce în ce mai mult antropologia fizică. Între antropologia fizică și antropologia politică există profunde relații de interdependență și de completitudine. Descoperirile din antropologia fizică facilitează înțelegerea progreselor înregistrate în amenajarea spațiului politic, inclusiv a valorilor și a normelor morale de conviețuire. Determinismul geografic și climatic, în strânsă legătură cu evoluția omului și cu răspândirea raselor umane, a creat o mare sensibilitate pentru formele de guvernare mai blânde, pentru dreptul la diferență ca și pentru ideea de toleranță.

Locul antropologiei politice în cadrul științelor socio-umane

Prin însăși obiectul ei, antropologia politică se situează la confluența a patru mari forme de cunoaștere: științele naturii, științele sociale, științele politice și științele biologice. Dacă pe lângă acestea mai avem în vedere că antropologia politică întreține o relație epistemică specială cu politologia, ca nucleul teoretic dur al științelor politice, ne dăm seama de complexitatea obiectului său, a demersului și orizontului său cognitiv.

Geologia stabilește vârsta Pământului, începutul vieții pe Pământ, apariția florei și a faunei, mamiferelor, primatelor și a omului. Geologia studiază, de asemenea, schimbările de mediu și de climă și consecințele

acestora asupra condițiilor de viață ale grupurilor umane: migrații, lupta pentru resurse.

Paleontologia studiază existența preistorică a omului, din momentul în care genul *Homo* s-a desprins de familia primatelor (acum aproximativ 7,5 milioane de ani).

Arheologia. Ca știință a lucrurilor din vechime, arheologia studiază vestigiile vieții materiale ale oamenilor de altădată, urmele fosilelor umane (schelete, cranii, mandibule etc.). Colectarea, clasificarea, datarea și studierea obiectelor descoperite prin săpături sunt principalele obiective ale arheologiei. Datorită eforturilor combinate ale arheologilor, paleontologilor și geologilor, la începutul secolului al XIX-lea două idei fixaseră deja cadrul evoluției antropologice: 1. vechimea omului datează cu mult înaintea potopului biblic; 2. unitatea rasială și culturală a omului: toți oamenii formează o rasă, respectiv provin din aceeași specie.

Biologia împrumută antropologiei fizice (biologice) aparatul categorial prin care aceasta reconstruiește istoria naturală a omului. Antropologia fizică a evidențiat principalele transformări anatomice și morfologice ale omului de-a lungul epocilor istorice în procesul de adaptare la mediu, de la *homo habilis* la *homo sapiens.* Ea se ocupă de studiul raselor umane, de repartiția lor geografică și de criteriile care permit individualizarea lor: măsurătorile de craniu, concentrarea grupelor sangvine în anumite zone, culoarea pielii, lungimea sau lățimea feței.

Antropogeografia este o disciplină de graniță care studiază raporturile omului cu mediul său natural, adică influența Pământului asupra omului și a omului asupra pământului.

Sociologia. Ca știință a vieții sociale, sociologia se apropie cel mai mult de antropologia socială deoarece ea studiază relațiile, structurile și procesele din cadrul grupurilor. Sociologia generală sau sociologia istorică, ale căror pretenții de sinteză constau în a descoperi principiile organizării sociale, se apropie cel mai mult de antropologia generală. În ambele cazuri însă, subzistă o deosebire: cercetarea sociologică are nivel orizontal, sincronic, pe când investigația antropologică are tendința de a coborî spre „societățile arhaice", „primitive" și să ofere explicații despre acest obiect al cercetării cu caracter integrator.

Istoria. Probleme deosebite apar când ne referim la relația dintre istorie și antropologie. Istoria veche sau „istoria primitivă" oferă antropologiei cadrul cronologic necesar pentru ca ipotezele sale privind devenirea ființei umane să capete formă și consistență. Or, școlile de antropologie socială, curentele evoluționiste, difuzioniste, culturale fac din abordarea istorică *background*-ul necesar pentru studiul instituțiilor și al formelor de organizare politică. Dar această percepție a timpului care se scurge inexorabil și care devine, nu reprezintă pentru mulți antropologi un criteriu decisiv al relației intime dintre istorie și antropologie. Dimpotrivă! Reluând distincțiile celebre ale lui Claude Levi-Strauss dintre „societățile reci" și „societățile calde" respectiv „istorie staționară" și „istorie cumulativă", pe antropolog îl interesează doar „societățile reci", „apropiate de gradul zero al temperaturii istorice", adică acele societăți a căror cultură se repliază asupra ei însăși, fără pretenții de dezvoltare în afara ei.(...) „Problema raporturilor dintre științele etnologice și istorice, care este totodată și drama lor interioară manifestă, poate fi formulată în modul următor: ori științele noastre sunt legate de dimensiunea diacronică a fenomenelor, adică de ordinea lor în timp, și atunci sunt incapabile să redea istoria lor, ori încearcă să lucreze în maniera istoricului și atunci dimensiunea imaginii timpului le scapă. A pretinde să reconstituim un trecut a cărui istorie ne este cu neputință s-o cunoaștem sau a voi să redăm istoria unui prezent fără trecut, ceea ce constituie drama etnologiei în primul caz și a etnografiei în celălalt, aceasta este în orice caz dilema spre care dezvoltarea lor în cursul ultimilor cincizeci de ani părea adeseori să le împingă atât pe una cât și pe cealaltă."[9]

NOTE:

[1] LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*. Editura Politică, București, 1978, p. 360.

[2] VULCĂNESCU, Romulus, *Dicționar de etnologie*. Editura Albatros, București, 1979, p. 26.

[3] TESTART, Alain, L'objet de l'anthropologie sociale. În: *L'Homme*. An XVI, nr. 97-98, 1986, p. 140.

[4] BALANDIER, Georges, *Antropologie politică*. Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 186.

[5] GÉRAUD, Marie-Odile, *Noțiunile cheie ale etnologiei. Analize și texte*. Iași, Editura Polirom, 2001, p. 15.

[6] LÉVI-STRAUSS, Claude, *op. cit.* p. 430.

[7] LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*. Editura Politică, București, 1978, p. 433-434.

[8] Ibidem.

[9] LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*. Editura Politică, București, 1978, p. 5-6.

Capitolul II

DE LA ANTROPOGENEZĂ LA GENEZA POLITICULUI

„Şi în sfârşit, să nu uiţi măreaţa sărbătoare / Când te-ai trezit deodată şi singur în picioare / Privirea ta târâşă şi-mpiedicată-n tină / Primi din depărtare întâia ei lumină.“

(T. Arghezi – *Cântare omului*)

Dincolo de frumuseţea imaginilor argheziene, originea omului este departe de a fi cunoscută sau clarificată. Până la ridicarea omului pe verticală au trebuit sa treacă între 7,5 şi 5 milioane de ani. Acum 4-3 milioane de ani s-au desprins mai multe linii evolutive ale maimuţelor antropoide – dintre care genul *Homo* şi *Austrolopithecus* au fost cele mai importante. De ce numai genul Homo a supravieţuit, şi în ce condiţii, precum şi ce consecinţe au avut metamorfozele sale de la *Homo habilis* la *Homo sapiens* asupra organizării sociale şi stăpânirii mediului înconjurător sunt întrebări la care vom încerca să răspundem în capitolul de faţă. Deocamdată, să observăm că intuiţia argheziană exprimată în versul al patrulea va fi confirmată de studiile privind antropogeneza. Ridicarea omului pe verticală are în primul rând o valoare existenţială şi simbolică: (...) „Poziţia verticală marchează deja despărţirea condiţiei primatelor. Nu ne putem menţine în picioare decât în stare de veghe. Graţie poziţiei verticale spaţiul este organizat într-o structură inaccesibilă prehominienilor: în patru direcţii orizontale proiectate pornind de la un ax central «sus» – «jos». Altfel spus, spaţiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, întinzându-se în faţă, în spate, la dreapta, la stânga, sus, jos. Pornind tocmai de la această experienţă originară – a te simţi «săvârşit» într-un mediu de o întindere aparent nelimitată, necunoscută,

amenințătoare – se elaborează diferitele moduri de orientație; căci nu am putea trăi mult timp în amețeala provocată de dezorientare. Această experiență a spațiului orientat în jurul unui «centru» explică importanța diviziunilor și împărțirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor și a locuințelor și simbolismul lor cosmologic."[1]

Evoluția a separat pe om de cimpanzeu acum aproximativ 5-7,5 milioane de ani. Plecând de aici, au apărut și s-au succedat o serie de genuri: Ardipithecus, Paranthropus, Austrolopithecus și probabil multe altele. Genul Homo, al nostru, va apărea acum cel puțin 2,3 milioane de ani cu *Homo habilis* în Africa și linia evolutivă directă care duce până la noi va continua cu *Homo ergaster*, va trece prin *Homo antecesor* și va sfârși cu *Homo rhodensis* ca, probabil, ultimul predecesor al speciei noastre, *Homo sapiens*, care a apărut între acum 200.000-150.000 de ani.

Ridicarea omului pe verticală a declanșat profunde transformări anatomo-fiziologice și morfologice care vor grăbi procesele de umanizare și de adaptare la mediu. Cea mai importantă dintre aceste modificări este eliberarea membrelor superioare din postura lor de sprijin și deplasarea și specializarea lor pe post de unealtă și creatoare de unelte. În cadrul acestei specializări, în procesul întrebuințării uneltelor (bețe, săpăligi, așchii etc.) pentru strângerea hranei, s-a creat o relație specială între zonele specializate ale creierului și coordonarea degetelor de la membrele superioare, precum și opoziția dintre degetul mare și celelalte. Ridicarea pe verticală a însemnat modificări profunde în configurația oaselor bazinului și a cavității toracice. Ultima vertebră pe care se sprijină cutia craniană, foramen, nu există la celelate specii. De asemenea, dispoziția laringelui și a faringelui în cadrul aparatului fonator permit omului să emită sunete articulate, ceea ce pentru maimuțe este imposibil. Acest lucru i-a permis omului să își dezvolte vorbirea articulată care împreună cu dezvoltarea gândirii și a conștiinței morale constituie „singularitatea animalului biped" în lanțul trofic al vieții. De asemenea, dezvoltarea cavității toracice a permis dezvoltarea aparatului respirator și conservarea energiei. Datorită mersului biped, omul s-a putut deplasa pe distanțe lungi în căutarea hranei, inclusiv în orele călduroase ale amiezii. Eliminarea prin transpirație a toxinelor a dus la diminuarea pilozității, ceea ce îl face să fie atât de deosebit sub raportul expunerii la o climă rece față de celelalte mamifere. Avantajele inițiale ale bipedismului trebuie să fi fost substanțiale, de vreme ce maimuțele bipede nu numai că au supraviețuit, dar au și proliferat. Antropologii sunt de acord că, acum 3,5-2,5 milioane

de ani, au apărut specii multiple de bipede, dintre care Homo şi Austrolopithecus (maimuța sudică) au fost cele mai importante.

Austrolopithecii (silvaticus; boisei; erectus; robustus) sunt diferiți de genul *Homo*, chiar dacă ei fac parte din grupul hominidelor. Filogenetic, austrolopitecii se situează ca intermediar între maimuță şi om. Aceste hominide aveau o talie variind între 1,20-1,50 metri, o greutate variind între 30-50 de kilograme, o capacitate craniană variind între 400-600 cm^3, mersul biped, mâinile prehensibile (permiteau manipularea obiectelor), fruntea teşită, pragmatism facial accentuat, membrele inferioare mari, ceea ce înseamnă că mersul biped a fost criteriul determinant înaintea făuririi uneltelor. Lipseşte veriga de legătură dintre *Austrolopiteci* şi *Homo habilis*, mai ales că diferențele morfologice dintre aceste două genuri exclud posibilitatea filiației lui *Homo* din *Austrolopithecus*. S-ar părea că adaptarea acestui gen la modul de viață vegetarian să fi grăbit dispariția lor acum două milioane de ani. Totodată, cunoştințele şi tehnicile rudimentare de folosire a uneltelor nu se materializează în dezvoltarea cutiei craniene, în saltul cerebral al speciei *Homo*. Pentru Leakey, genul *Homo* se deosebeşte de genul *Austrolopithecus* prin numeroase trăsături: „Oasele centurii pelviene şi ale membrelor sunt adaptate pentru mersul biped; membrele anterioare sunt mai scurte decât cele posterioare; degetul mare este bine dezvoltat şi opozabil; mâna este capabilă să execute lucrări de finețe; capacitatea craniană variază între 600 cm^3 (valoare care se suprapune peste cele mai mari valori ale austrolopitecilor) şi 1600 cm^3; construcția postorbitală întâlnită la austrolopiteci lipseşte; regiunea supraorbitală este variabil dezvoltată, putând avea un torus masiv la o extremă şi un relief abia perceptibil la cealaltă; fața este dreaptă sau prognată însă niciodată concavă; bărbia poate lipsi sau poate fi bine dezvoltată. (...)"[2]

Descoperirea în 1974 a unui schelet incomplet, cunoscut sub numele de „Lucy" şi datând de acum patru milioane de ani, arată clar că primele specii de hominide aveau o locomoție bipedă. Totodată, genetica moleculară arată clar că nu există dovezi fosile mai vechi decât familia umană, de acum aproximativ şapte milioane de ani.

Ipoteza de la care plecăm în elaborarea acestei lucrări este că însăşi imperfecțiunea biologică a omului a fost cauza depăşirii propriei sale condiții de creatură nevolnică, fără apărare, într-o lume ostilă, plină de pericole. Presiunea mediului a accelerat procesele de adaptare care, la rândul lor, au dus la modificările anatomo-morfologice. Acestea au

permis inovațiile socio-culturale de mai târziu care au marcat decisiv istoria umanizării. Într-adevăr, din această perspectivă se poate afirma că politicul însoțește ca o umbră dramatica devenire a omului pe pământ. Tot ceea ce în lume există se datorează creativității umane și este rezultatul a doi factori: *culturalul* și *politicul*, unul neputând ființa fără celălalt. Orice inovație culturală s-a tradus într-un plus de amenajare a spațiului social și în noi relații de colaborare în acest spațiu. La rândul ei, noua configurație a acestui spațiu s-a tradus în noi forme de control al mediului natural și a constituit o condiție obiectivă pentru noi inovații sociale care vor duce la apariția lui *Homo habilis* și vor declanșa marea aventură a omului în Univers.

Conform ultimelor teorii antropogenetice, acum 7,5 milioane de ani, ca urmare a convulsiei scoarței terestre, s-a creat „marele rift african", o falie care separă în două continentul de la Kenya și Uganda până în Africa de Sud.

Platourile înalte de peste trei mii de metri care au apărut în regiunea estică au însemnat pentru primatele din această zonă o provocare dramatică în sensul că ele au trebuit să se adapteze la noile condiții de viață. În vreme ce primatele din zona de vest au continuat să-și ducă viața ca și mai înainte, în aceeași abundență a vegetației din pădurile tropicale, pe versantul estic lucrurile s-au complicat în mod dramatic. Verii lor primari s-au trezit izolați pe un sol arid, fără hrană și adăpostul oferite de de pădurea ecuatorială. Ele au trebuit să se adapteze la noile condiții de mediu, dezvoltând relații de cooperare și tehnici de grup, prin organizarea în comun a vânătorii și a culesului de fructe și bulbi, necesare hranei. Teama de atacurile rivale și de animalele de pradă a favorizat formarea primelor comunități, în jur de 25 de persoane care se adăposteau noaptea în tabere: (...) „Există numeroase elemente comune care caracterizează modul de viață al oricărui vânător-culegător. Oamenii trăiesc în grupuri mici și mobile de circa 25 de indivizi – un nucleu alcătuit din masculi și femele adulte, împreună cu progeniturile lor. Aceste grupuri, interacționează cu altele, formând o rețea socială și politică, interconectată prin obiceiuri și limbă. Alcătuită, în general, din aproximativ 500 de indivizi, această rețea este cunoscută sub numele de trib dialectal. Grupurile se stabilesc în tabere temporare, de unde pleacă în căutarea hranei zilnice".[3] Consumul de carne obținut prin vânat a jucat un rol revoluționar în evoluția genului *Homo*. Datorită conținutului bogat în proteine, consumul cărnii a favorizat dezvoltarea creierului. Procurarea cărnii a

necesitat fabricarea de unelte, iar confecționarea acestora a dus la coordonarea abilităților motorii și cognitive. „Cinci tipare comportamentale deosebesc oamenii de rudele noastre maimuțele: 1. modul de locomoție biped; 2. limba vorbită; 3. împărțirea curentă și sistematică a hranei într-un context social; 4. traiul în așezări stabile; 5. capturarea de prăzi mari."[4] Isaac a sugerat că acum circa două milioane de ani „numeroase modificări fundamentale au început să aibă loc în structurile sociale și ecologice ale hominizilor".[5] „Adoptarea obiceiului de a împărți hrana a favorizat dezvoltarea limbajului, reprocității sociale și intelectului."[6]

În ce privește evoluția lui *Homo habilis*, acesta se individualizează față de celelalte hominide prin următoarele trăsături: capacitatea craniană va depăși limita de 600 cm^3, limită care îl separă de australopiteci, și care va crește ca urmare a cuceririi de noi cunoștințe privind natura înconjurătoare. Dezvoltă o industrie a pietrei, începând cu peste două milioane de ani, ceea ce va genera prima cultură din istorie: *Cultura prundului* (*pebble culture*). Ea se caracterizează prin fabricarea primelor unelte din piatră (roci de silex, cuarț, cuarțit) din care se obțineau așchii ascuțite cu o singură față (*choppers*) și cu două fețe (*chopping tools*). Acum 1,8-1,4 milioane de ani a apărut în Africa *Homo ergaster*. Creierul său este destul de mare, de 900 cm^3 (*Homo habilis* avea 700 cm^3, în timp ce creierul speciei noastre atinge în medie 1330 cm^3) și, după unii autori, ar fi primul membru al genului *Homo*. Prin urmare, putem să spunem că există un consens unanim în a considera pe *Homo ergaster* ca ființă umană în sensul deplin al termenului. Structura sa corporală se modifică radical și se apropie mult de a noastră, ca și mintea sa. Tehnologia sa, numită *achelense*, arată semne că această ființă umană lucra cu o anumită precizie piatra.

„Acum 1,4 milioane de ani, în Africa, a apărut o nouă tehnică de lucru pe care arheologii o numeau industria acheuliană, după ritul de la St. Acheul din nordul Franței, unde versiuni târzii ale acestor unelte au fost pentru prima oară descoperite. Pentru prima dată în preistoria umană există o dovadă a faptului că făuritorii de unelte au avut un model mental a ceea ce au dorit să producă, că au dat în mod intenționat o anumită formă materialului brut pe care l-au folosit."[7]

Apariția toporașului de mână coincide cu apariția lui *Homo erectus*, prezumtivul descendent al lui *Homo habilis* și strămoș al lui *Homo sapiens*.

Descoperirea focului acum aproximativ 800.000-780.000 de ani în Orientul Mijlociu și stăpânirea lui prin mijloace tehnice de aprindere (ciocnirea

a două bucăți de cremene – celebrul „amnar" sau frecarea a două lemne uscate) va constitui o etapă decisivă în procesul de dominare a naturii și a dezvoltării mediului său. Datorită acestei arme teribile, omul se poate deplasa pe distanțe mai lungi și poate staționa fără teama de a fi atacat.

Descoperirea focului va fi de o importanță revoluționară în organizarea adăposturilor din peșteri și în pregătirea vânatului. Focul de la intrarea în peșteri apăra hoarda primitivă, iar pregătirea cărnii din vânat, prin eliberarea mușchilor masticatori, va facilita dezvoltarea oaselor frontale și a cutiei craniene, prin urmare și a creierului. Această descoperire explică, probabil, diaspora omului modern din Africa spre Lumea Veche (Europa și Asia), după o ședere în Orientul Mijlociu și victoria lui asupra populațiilor locale (vezi Omul de Neanderthal). Strămoșul omului modern în Europa este *Homo antecesor* (Omul explorator, pionier sau primul venit). Aceste hominide aparțin primei populații cunoscute în Europa. Trăsăturile morfologice îi acordă o vârstă de aproxmativ 650.000 de ani î.Hr. și îl situează ca ultimul strămoș comun pentru neanderthalieni și umanii moderni.

Pe măsură ce ne apropiem de epoca noastră, inovațiile sociale și tehnice se înmulțesc. Apariția lui *Homo* modern, acum aproximativ 200.000-150.000 de ani, care a coabitat o perioadă în același areal cu Omul de Neandhertal, marchează o piatră de hotar în antropogeneză. În această perioadă apare limbajul, care îl va deosebi pe om de toate celelalte creaturi. Cu privire la cauzele care au dus la apariția limbajului părerile sunt împărțite între lingviști și antropologi. Lingviștii, printre care și Noam Chomsky, susțin că limba a apărut ca urmare a dezvoltării de până la trei ori a creierului uman față de cel al primatelor. Antropologii susțin teza măririi creierului cel mai probabil ca rezultat al evoluției limbii și nu invers.

Steven Pinker, lingvist la M.I.T., susține că „plasticitatea microcircuitelor neuronale este aceea care conduce la apariția limbajului și nu dimensiunea, forma sau învelișul neuronilor".[8]

„(...) Limba s-a dezvoltat dintr-o matrice cognitivă de comportament social care a fost mai curând fundamental cooperativă decât agresivă și care se bazează pe diviziunea structural-social-complementară a muncii între sexe. Aceasta a fost o strategie de evoluție adaptativă necesară care permite extinderea perioadei de dependență infantilă, extinderea timpului de maturizare sexuală, maturizarea întârziată permițând o mai mare creștere a creierului precum și învățarea comportamentală."[9]

„Numai limba ne-a putut smulge din închisoarea experienței imediate în care fiecare creatură este închisă, descătuşându-ne şi oferindu-ne libertăţi ale spaţiului şi timpului. Dintre toate capacităţile noastre mentale, limba se află sub pragul conştiinţei noastre, fiind cel mai puţin acceptabilă minţii raţionale. Cu greu putem evoca un timp când nu aveam limbă şi cu atât mai greu când am ajuns să o avem. Când am putut să dăm viaţă unui gând pentru prima oară, limba exista."[10]

„Înzestraţi cu limbă, oamenii au fost capabili să creeze în natură noi lumi: lumea conştiinţei introspective, precum şi lumea pe care o inventăm şi o împărţim cu alţii, numind-o «cultură». Limba devine mediul nostru, iar cultura adăpostul nostru. (...) Limba vorbită l-a deosebit în mod clar pe *Homo sapiens* de orice alte creaturi. Nimeni în afara omului nu are un limbaj vorbit complex, un mijloc de comunicare şi de reflectare introspectivă."[11]

În *paleoliticul mijlociu* (500.000-500.00 î.Hr.) apar noi specii ale genului Homo: *Homo erectus*, *Homo Neanderthalus* şi *Homo Primigenius* care se apropie de *Homo sapiens fosilis*. Capacitatea craniană ajunge până la 1.000-1.100 cm^3 , înălţimea la 1,50-1,70 m. Se prelucrează unelte nu numai din piatră, ci şi din os şi lemn. Continuă expansiunea populaţiei din Africa spre Asia şi Europa în valuri succesive. Apar primele spaţii locuite cu vetre şi primele adăposturi delimitate prin bolovani de piatră şi cu scheletul realizat din oase de mamut. Apar primele manifestări religioase sigure, obiecte de cult, ofrande (scoici, flori găsite la locul mormintelor).

Paleoliticul superior (50.000-15.000 ani î.Hr.) cunoaşte o creştere demografică şi o mai mare adaptare la condiţiile de mediu. Se generalizează prelucrarea uneltelor perforate, fixate în mânere, în special din materiale dure (os, corn, fildeş). Locuinţele iau forma unor corturi sau colibe, cu schelet realizat din oase lungi de mamut.

În paleoliticul superior arta şi cultura cunosc o explozie a manifestărilor, în special a reprezentărilor plastice şi religioase din picturile rupestre şi parietale. Imaginile artistice sunt coerente şi structurate în funcţie de mentalitatea mitico-magică a perioadei. Ele reprezintă figurine zoomorfe şi antropomorfe, figurine feminine cu forme erogene mărite, foarte stilizate, statuete zoomorfe şi antropomorfe din argilă, picturi parietale cu imagini ale animalelor în mişcare şi la dimensiuni naturale. Iată care sunt, în opinia unui specialist, principalele caracteristici socio-culturale ale paleoliticului superior: „1. Înmormântarea deliberată a celor morţi, obicei care începe să se contureze aproape sigur în perioada Neanderthalului, dar devine mai elaborat o dată cu includerea de bunuri funerare

în paleoliticul superior; 2. Expresia artistică care cuprindea imagini şi podoabe ale trupului apare abia în paleoliticul superior; 3. Tot în paleoliticul superior se produce o accelerare bruscă în ritmul inovației tehnologice şi al schimbării culturale; 4. Apar pentru prima dată diferențe regionale în cultură, acestea fiind expresia şi produsul granițelor sociale; 5. Se surprinde dovada contactelor la mare distanță sub forma comerțului cu obiecte exotice, devenit puternic în această perioadă; 6. Zonele de locuit îşi sporesc suprafețele în mod semnificativ, iar limba va fi necesară pentru un asemenea grad de coordonare şi sistematizare; 7. Tehnologia trece de la folosirea cu precădere a pietrei la includerea şi a altor materii precum osul, cornul, lutul, arătând o complexitate a manipulării mediului fizic care este de neimaginat în absența limbii."[12]

Mezoliticul (epipaleoliticul)
(15.000-8.500-7000 î.Hr.)

Este o perioadă intermediară între paleoliticul superior şi neolitic, între vânători şi agricultori/păstori. Se caracterizează prin creştere demografică, prin domesticirea primului animal, câinele, şi prin apariția primelor aşezări sedentare, compuse din bordeie circulare, monocelulare. Din foste aşezări sezoniere, satele devin permanente. Schimbările climatice (topirea ghețarilor în nordul Europei, aridizarea în Peninsula Arabică şi nordul Africii) determină deplasări masive ale populației spre noi teritorii. Se ajunge la economia „spectrului larg" (T. Flannery), schimburile au loc la distanțe mai mari, iar resursele sunt exploatate de pe suprafețe mai vaste. Această perioadă cunoaşte un mare progres tehnologic şi o diversificarea industriilor de prelucrare a pietrei şi a osului. Se dezvoltă şi industria microlitică, în primul rând a uneltelor pentru culesul şi prelucrarea boabelor: secere, săpăligi, râşnițe, topoare. Tehnicile de prelucrare a pietrei cuprind percuția directă, indirectă, lipirea prin presiune a lamei ascuțite de un mâner din os sau din lemn.

Neoliticul (neoeneoliticul)
(8.000-4000 î. Hr.)

După unii specialişti, neoliticul apare mult mai devreme în Orientul Apropiat (în mileniul nouă î.Hr.), în regiunea cuprinsă între Eufrat şi Iordan şi în Delta Nilului unde începutul încălzirii climei în perioada

post-glacială face posibilă dezvoltarea vertiginoasă a agriculturii („revoluția neolitică"). În această perioadă este domesticită majoritatea plantelor şi a animalelor: asinul, capra, oaia, grâul, orzul, lintea şi meiul. Cauzele acestei revoluţii agrare din neolitic trebuie căutate mai întâi în nivelul superior al organizării sociale din cadrul comunităților sedentare care, datorită creşterii demografice, ar fi dus la o nevoie sporită de resurse materiale. Apar primele aşezări „proto-urbane" delimitate de restul teritoriului prin şanţuri de apă, ziduri de piatră sau valuri de pământ. Specificul materialelor de construcție (piatră, lemn, cărămidă, ceramică) influențează volumul şi înălțimea clădirilor. Dezvoltarea comerțului şi a meşteşugurilor: țesut, olărit, minerit, topirea metalelor, confecționarea ceramicii, impune construcția unor clădiri şi spații cu destinație specifică: ateliere, depozite, artere de comunicații, locuri unde are loc schimbul. Aglomerațiile umane sunt dispuse în jurul unei construcții centrale (templu), delimitată prin ziduri masive de restul construcțiilor. Apare roata, ceea ce va revoluționa transporturile şi viteza comunicării dintre oameni. Dezvoltarea industriei ceramice atrage după sine tehnica decorațiunilor şi dezvoltarea reprezentărilor artistice. În ceea ce priveşte ierarhia socială, aceasta este atestată de emblemele puterii (sceptre, diademe, coroane) găsite în morminte şi de concentrarea puterii în formațiunile prestatale necesară marilor construcții agricole (canale de irigație) şi religioase (temple, sanctuare, construcții funerare). Această ierarhie socială este întărită de apariția preoților şi a unei caste sacerdotale care legitimează prin autoritatea religioasă această ierarhie. Prin organizarea cultului (al sacrificiilor, al casei, al fertilității, al maternității) se instituie o relație sacră între putere şi religie.

„Revoluția agrară", realizată în bazinul Mării Mediterane, a dus la personificarea forțelor naturii într-o „Zeiță Mamă" sau „Zeiță Fondatoare": „Se pare că izvorul întregii vieți a fost imaginat ca o zeiță care naşte totul din tenebrele sacre ale pântecului său. Ea era natura însăşi, dătătoare, dar şi distrugătoare, a vieții, aptă pentru o perpetuă regenerare în cadrul ciclului etern al morții şi al renaşterii."[13]

Într-adevăr, numărul zeițelor şi al cultelor agrare (Demeter, Cibele, Persefona, cultul aratului, semănatului, treieratului etc.) arată o viziune naturistă despre existență în care principiul sfânt al maternității este ridicat la rang de principiu suprem. Universul însuşi este perceput ca un organism care alternează ciclurile cosmice, după ritmul vegetației agrare: „Misterul sacralității cosmice este simbolizat în Copacul Lumii.

Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic, cu alte cuvinte, în fiecare an. «Realitatea absolută», întinerirea, imortalitatea sunt accesibile unor privilegiați sub forma unui fruct sau a unui izvor lângă un arbore. Arborele Cosmic este socotit a fi în Centrul Lumii și unește cele trei regiuni cosmice, căci el își afundă rădăcinile în Izvor și vârful său atinge Cerul."[14]

NOTE:

[1] ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I Editura Științifică, București, 1991, p. 13.

[2] LEAKEY, L.S.B.; LEAKEY, M.D., „Recent discoveries of Fossil Hominids in Tanganika at Olduway and Near Lake Notroni". În: *Current Anthropology*, An VI, Nr. 4, 1965, p. 422.

[3] LEAKEY, Richard, *Originea omului*, Editura Humanitas, București, 1995 p. 84.

[4] ISAAC, Glynn, „The Sharing Hypotesis". În: *Scientific American*, aprilie 1978, p. 90-106.

[5] Ibidem.

[6] „Aspects of Human Evolution". În: D. S. Bendall (ed.) *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983.

[7] LEAKEY, Richard, *Originea omului*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1995, p. 59-60.

[8] PINKER, Steven, *The Language Instinct*, William Morrow, New York, 1994.

[9] HOLLOWAY, Ralph, „Human Paleontological Evidence Relevant to Language Behaviour". În: *Human Neurobiology*, nr. 2, 1983, p. 105-114.

[10] BICKERTON, Derek, *Language and Species*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

[11] LEAKEY. Richard, *op. cit.*, p. 151.

[12] WHITE, Randall, „Toughts on Social Relationship and Language in Hominid Evolution". În: *Journal of Social and Personal Relationship*, Nr. 2, 1985, p. 95-115.

[13] ELIADE, Mircea, *Istoria ideilor și credințelor religioase*. Vol. 1, Editura Științifică, București, 1991

[14] Ibidem.

Capitolul III

PRINCIPALELE ETAPE ALE DEZVOLTĂRII ANTROPOLOGIEI POLITICE

Precursorii

Ca în multe alte domenii spirituale (filosofie, geometrie, arhitectură, dramaturgie, istorie, geografie, politică etc.), Grecia antică ocupă un loc special în dezvoltarea antropologiei ca știință. A antropologiei fizice în general, deoarece fiind o cultură profund antropocentrică, „omul este măsura tuturor lucrurilor" (Protagora). Preocuparea grecilor antici de a cunoaşte omul în totalitatea aspectelor şi manifestărilor sale (anatomice, morfologice, culturale etc.) se combină cu preocuparea de a cunoaşte istoria lui naturală şi condiţiile de mediu în care el poate trăi ca membru al Cetăţii, ca *zoon politikon*. Problema amenajării spaţiului social şi a valorilor social-politice care îl populează şi care determină principiile Binelui Public şi ale relaţiilor umane a constituit o preocupare constantă a filosofiei greceşti începând cu secolul al VI-lea î.H.

Obsesia gândirii politice greceşti, a realizării sintezei dintre cea mai bună formă de guvernământ şi cel mai bun cetăţean s-a materializat în elaborarea cauzelor care duc la transformarea unui regim politic în altul. Considerat ca părinte al istoriei, Herodot (484–425 î.H.) poate fi considerat primul antropolog din istoria europeană. În cartea a III-a din *Istorii*, Herodot iniţiază dezbaterea critică privind virtuţile şi defectele principalelor forme de guvernământ: *monarhia, aristocraţia, democraţia*[1]. Prin opera lui Herodot, în istoria gândirii politice reflecţia despre valoarea instituţiilor politice în amenajarea spaţiului public devine o structură permanentă a culturii politice europene. Herodot nu numai că a lăsat o prezentare cuprinzătoare a obiceiurilor altor culturi şi popoare, dar

a fost preocupat îndeosebi de cunoaşterea acestor fenomene: cum apar obiceiurile, ce anume le determină – clima sau caracterul oamenilor? Sau invers: nu este oare caracterul oamenilor determinat de obiceiuri? Oare aceste obiceiuri apar independent sau sunt legate unele de altele şi se răspândesc dintr-un centru? Bineînțeles că acestea au fost întrebări ale grecilor din secolele VI-V î.e.n., după cum şi descrierile altor popoare de către el au purtat fatalmente amprenta mediului său – indiferent cât s-a străduit să fie de obiectiv în descrierea celor văzute. L-a interesat trecutul popoarelor şi al elementelor culturale şi a fost primul care a aplicat metoda comparativă în prezentarea materialului observat şi acumulat. El a descris diferite elemente culturale, îndeosebi credințe şi obiceiuri religioase. A fost primul care a definit criteriul etnic: aceiaşi străbuni, limbă comună, religie comună, comportare şi obiceiuri asemănătoare (în alimentație, îmbrăcăminte, case etc.). Cât de contemporană este gândirea sa despre cultură putem vedea din următoarele cuvinte: „Mi-e clar sub toate aspectele că Kambuz a fost un mare nebun fiindcă altfel nu şi-ar fi bătut joc de sfinți şi de obiceiuri. Dacă cineva ar lăsa pe oameni să aleagă dintre toate obiceiurile şi să stabilească care sunt cele mai bune, sigur că fiecare şi le-ar alege pe ale sale. Aşa cred toți oamenii că obiceiurile lor sunt cele mai bune... şi mie mi se pare că Pindar are dreptate atunci când spune că obiceiul este cel mai puternic rege"[2].

Tot în Grecia antică, „Aristotel şi Hipocrate sunt primii care au încercat să treacă problema originii omului din mitologie în domeniul cunoaşterii obiective şi al gândirii critice"[3]. În *Historia animalium* Aristotel situează omul pentru prima dată în regnul animal, după cum tot el subliniază că omul, scăpat de controlul comunității, redevine animal. Aristotel a observat că unele animale sunt asemănătoare, iar prin unele trăsături se aseamănă cu omul. El distinge între *homo sapiens* şi *homo monstruosus*, ceea ce reprezintă prima încadrare a omului în clasa antropomorfelor, împreună cu maimuțele.

Aristotel poate fi considerat un pionier al metodei comparative în ştiințele politice. Lucrarea sa *Statul atenian* este rezultatul comparației a 158 de constituții (modalități de organizare a Cetăților – stat din Grecia şi din Asia Mică), operație prilejuită de campania elevului său, Alexandru cel Mare, în Asia. Acest demers a dus la evidențierea principalelor structuri ale statului antic care va individualiza statul occidental față de statul oriental, pe de o parte, societățile cu istorie față de societățile fără istorie, pe de alta.

Dacă în *Etica nicomahică* Aristotel vede omul ca scop în sine (entelehie), în *Politica* porneşte de la comunitate ca scop în sine, care apoi determină individul. Definiţia omului, ca animal politic (*zoon politikon*), subliniază, după exemplul lui Platon, că omul fără lege şi justiţie ar fi cel mai rău dintre toate animalele, iar ca om se poate realiza numai ca cetăţean. Trebuie amintite şi trăsăturile pe care Aristotel le vede la om şi anume, că el creşte şi se întreţine ca plantele, are senzaţii ca animalele şi, ceea ce constituie caracteristica lui este raţiunea, capacitatea de a gândi şi judeca; Aristotel încadrează omul, ca gen viu, într-o serie organică naturală.

În perioada Romei republicane, Polybios, istoric grec naturalizat (200-125 î.Hr.), elaborează în *Istorii* formula „guvernământului mixt" pentru a explica creşterea puterii romane până la transformarea ei în cel mai mare imperiu al Antichităţii. Această creştere s-ar datora geniului politic al romanilor, care a pus la temelia guvernării tot ceea ce s-a dovedit mai bun şi mai peren dintre cele trei forme de guvernământ: monarhie, aristocraţie, democraţie. Din regimul monarhic s-a păstrat instituţia consulatului; din aristocraţie – Senatul, iar din regimul democratic – Adunarea poporului, comiţiile tribuniciene şi comiţiile curiate.

Filosoful Lucretius Caro (cca 98-55 î.e.n.) se distinge în lucrarea lui, *Despre natura lucrurilor*, prin ideea că lumea este modelată după legile naturii şi că omenirea trece prin diferite grade de dezvoltare (primul, când oamenii umblau goi, trăiau în scorburi, nu cunoşteau focul, nu aveau nici legi, nici stăpânire, nici pereche; apoi devin vânători, îşi fac îmbrăcăminte din piele, îşi constituie familii; apoi se întovărăşesc, descoperă vorbirea, cunosc focul; pe urmă încep să folosească bronzul şi după aceea fierul). Aceasta este prima abordare evoluţionistă a societăţii umane, respectiv a culturii în istoria europeană. Schema sa cu privire la gradele de dezvoltare va fi reînnoită în secolul al XIX-lea.

Ca ştiinţă integratoare a particularităţilor umane într-o concepţie mai vastă despre om, ca *homo sapiens* şi *homo habilis*, antropologia a început să prindă contur în epoca Renaşterii când, de fapt, apar şi primele lucrări care conţin în titlu termenul de antropologie. Este vorba de Magnus Hondt, *Anthropologia de homine dignitate* (1501) şi de Galazzo Capella cu *Anthropologia* (Veneţia, 1533).

Secolul al XVI-lea va confirma începutul aventurii antropologice prin studierea populaţiilor descoperite în Lumea Nouă. Două idei-forţă vor domina secolul, ca urmare a descoperirii noilor spaţii geografice. Europocentrismul se înrădăcinează politic în paradigma Renaşterii şi

are în epicentrul său *Omul alb*, văzut ca o apoteoză a creației, ca „un Prinț încoronat al Naturii" (Pico della Mirandola). Un contrafort al acestei idei este umanismul greco-latin, cu accentul pus pe individualitate și pe statutul de cetățean, ca generator de drepturi și obligații în cadrul Cetății. Ideea de stat, ca formă de organizare politică a comunității, va domina gândirea politică și filosofică europeană începând cu *Principele* (1513) lui N. Machiavelli și *Les six libres de la Republique* (1576) a lui J. Bodin.

A doua idee-pivot în Renaștere este unitatea în diversitate care face din europocentrism etalonul de evaluare a noilor realități umane și sociale descoperite în Lumea Nouă.

Descoperirea de noi zone geografice la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea va avea consecințe adânci în ceea ce privește constituirea antropologiei ca știință. Îndeosebi, aceste descoperiri i-au pus pe europeni în contact cu alte popoare, în special din Africa, America de Sud și Centrală, cu istoria, cultura și formele lor de organizare socială și politică. Mărturiile călătorilor și misionarilor europeni despre oamenii și popoarele din aceste zone au influențat nu numai imaginația populară, ci și gândirea „științifică", în sensul că au răspândit povești despre ei în spiritul relatărilor antice, îndeosebi acelor romane, vorbind despre ei ca despre niște monștri, ființe animalice, canibali; ca despre ființe fără rațiune care nu cunosc vorbirea, cu tot felul de defecte și neajunsuri (cronicarii vor vorbi la fel și despre unele popoare asiatice: chinezi, japonezi, despre tătari și alții). Ecoul acestora se va vedea apoi în fanteziile populare și în operele unor cunoscuți scriitori europeni, ca de pildă Rabelais (*Gargantua* și *Pantagruel*) și Shakespeare (*Furtuna*). În Europa, negrii și pieile roșii erau prezentați chiar împreună cu maimuțele și alte animale. Pentru europeni, oamenii aparținând popoarelor din alte zone erau prezentați ca ființe aparținând unor specii inferioare. Din păcate, această părere a durat mult, fiind susținută chiar și prin teorii „științifice". Este adevărat că au fost, deși foarte puțini, și din aceia cum a fost Jean de Lery, care a vizitat în 1556 Brazilia și care a văzut în locuitorii de aici (indieni) niște oameni obișnuiți, cu toate trăsăturile lor bune și rele. Au existat și din aceia care au atras atenția că nu pot exista ființe care să fie numai rele. Putem, de asemenea, enumera aici și pe aceia, cum a fost Bartholomeu de Las Casas, care i-au privit ca ființe umane care trebuie atrase la creștinism. În fine, unii ca P. Martyr (secolul al XVI-lea), i-au considerat simple suflete care trăiesc într-o „lume de aur".

Poziţiile lui Martyr şi Montaigne au ridicat probleme noi. Constatările primului au condus la relativism, cel puţin în legătură cu modul oamenilor de a se privi unii pe alţii şi, deci, la lipsa oricărui criteriu de apreciere, „Etiopienii (negri) consideră culoarea neagră mai frumoasă decât cea albă, iar alţii apreciază invers"[4], scrie Martyr. În mod asemănător va scrie şi Montaigne. Pluralismul acesta al obiceiurilor va fi observat şi de către Locke şi Hume, ceea ce îl va influenţa pe Montesquieu şi pe urmaşii acestuia în întemeierea studiului mediului natural, iar de aici în explicarea deosebirilor culturale. Pentru oamenii raţionali încep să se pună întrebările: dacă Dumnezeu este atotputernic şi unul singur, cum se face că nu guvernează întreaga lume? Cum se poate ca între păgâni să găsim oameni mai nobili decât între creştini? Şi aşa mai departe. Iar acestea au condus din nou la alte întrebări: oare toţi oamenii (albii, negrii, pieile roşii, creştini şi păgâni) sunt urmaşii aceluiaşi prim om Adam? Cum au apărut diferenţele? S-a pus sub semnul întrebării dogma religioasă cu privire la monogeneză. Apar păreri referitoare la o posibilă poligeneză. Şi, în fine, întrebarea: unde este locul „primitivilor" în ordinea generală? Desigur, la aceste nedumeriri au contribuit şi alte cunoştinţe noi, îndeosebi concepţia heliocentrică. Aceasta a provocat în mod deosebit confuzii în mintea oamenilor, întrucât a însemnat negarea ordinii cosmice de până atunci, lumea creată pentru om. Acum omul era doar locuitor al unei planete care se învârte în jurul soarelui. Alături de pluralismul popoarelor, religiilor, obiceiurilor, culturilor apare pluralismul lumilor.

„Primitivii" au căutat o soluţie. Montaigne a efectuat (în 1580, în lucrarea *Despre canibali*) prima polarizare în „primitivi" („barbari") şi europeni, cu menţiunea că la primii pur şi simplu nu există formele culturale care există la ceilalţi (comerţ, scriere, legi, guverne, artă etc.). Problema primitivilor nu şi-a găsit o soluţie satisfăcătoare nici în cadrul învăţăturii creştine cu privire la păcatul originar, nici în relativism. Ea a fost căutată în poligeneză, în separare, în diferenţiere. A trebuit şi în acest sens rezolvată incertitudinea cu privire la faptul unde să fie încadraţi: între oameni sau între animale. Adică, încă nu se abandonase modul tradiţional de a gândi, respectiv schema scolastică a fiinţei după care s-a făcut divizarea în animale, oameni şi îngeri. Având în vedere că pe ei nu i-a putut încadra între îngeri, majoritatea i-a situat între animale şi mai puţini – printre oameni (au fost şi din aceia care nu s-au putut decide între cele două categorii). După învăţătura creştină ortodoxă ei ar face parte între oameni, dar o altă încadrare a lor ar fi pus sub semnul

întrebării principala dogmă din Geneză cu privire la monogeneză. În perioada aceea însă deja nu mai erau toți credincioşi creştini. Cronicarii însă, tributari vechilor legende, îi vedeau şi descriau altfel: ori ca ființe omeneşti inferioare, ori ca animale superioare. Aceştia vor influența cel mai mult gândirea pe care o vor contura – în secolul al XVII-lea W. Petty, iar în secolul al XVIII-lea Linnaeus – cu privire la faptul că există mai multe feluri de oameni care sunt inferiori europenilor. Unii şi-au adus aminte atunci de tezele lui Albertus Magnus (secolul al XIII-lea) şi N. Cusanus (secolul al XV-lea) cu privire la multitudine şi moştenire. A. Magnus în *De animalibus* nu a văzut ființele complet separate, precum alții care (în afară de plante) au realizat o riguroasă divizare în animale şi oameni. El a văzut *similitudines homines*, ființe legate între ele, asemănătoare omului. După Nicola Cusanus toate lucrurile, indiferent cât de diferite ar fi, sunt legate, iar exemplarele superioare ale aceluiaşi gen coincid cu cele inferioare ale următorului gen, că lumea este numai una, desăvârşită şi continuă. La fel a gândit şi G. Bruno pentru care nu există goluri, întreruperi în această succesiune. Acest lucru a oferit baza pentru găsirea soluției (şi în această direcție va evolua şi gândirea până la Darwin). S-a văzut şi faptul că, clasificările de până atunci ale lucrurilor şi ființelor nu sunt complete, că ar trebui să fie mai multe, că există multe nuanțe care nu au fost evidențiate.

Astfel, populația Lumii Noi descoperite putea fi încadrată între ființele asemănătoare oamenilor, dar nu ca europeni, ci ca „missing link", ființe între „omul desăvârşit" şi animale, ca „oameni monştri" sau „oameni animale", ca membru desăvârşit al ierarhiei animalice şi început (sălbatec) al speciei umane.

Chiar şi pentru afirmarea acestor gânduri, pentru acceptarea acestor soluții a fost nevoie de mai multe secole. Pe urmă, s-a vorbit despre ființele hibride mitologice (satiri, centauri, sirene etc.), iar aceste ființe au fost recunoscute în secolul al IV-lea de către însuşi Sf. Augustin ca *similitudines homines*. Dar, ceea ce este cel mai important, însăşi idiomatica creştină a fost plină de asemenea ființe şi era prezentă îndeosebi maimuța, a cărei legătură cu „omul sălbatec" se considera încă posibilă. Datorită acestei stări de lucruri biserica a putut crea atunci o scară: 1. omul, singura ființă creată după înfățişarea lui Dumnezeu, perfect din punct de vedere al corpului şi minții – ca specie aparte, apoi 2. sălbăticiunca neraţională, ființa animalică, împărțită în două categorii: a) ființele asemănătoare omuui, b) celelalte animale.

A trebuit să treacă mult timp pentru a se accepta o asemenea concepție. Numai de la Albertus Magnus până la Tyson au fost necesare patru secole. După aceea totul s-a „desfăşurat" rapid. În timp ce în secolul al XVI-lea Inchiziția îl pedepseşte pe Vesalino pentru că a îndrăznit să compare corpul omenesc cu corpul maimuței, iar cartea lui Isaac de la Peyrere *Praeadomitae* (1665) a fost arsă în public la Paris pentru că vorbea despre poligeneză, despre faptul că primul om a fost creat cu sute de ani înaintea lui Adam şi că indienii americani sunt urmaşii oamenilor dinaintea lui Adam, după numai patru ani (1669) Tyson (1650–1708) prezintă liber, în fața Societății regale a oamenilor de ştiință, în lucrarea *Orang – Outang sive homo sylvestris*, teza cu privire la faptul că structura cimpanezului seamănă mai mult cu omul decât cu oricare alt animal, definind pigmeii ca o formă intermediară între maimuță şi om, şi încadrându-i în grupul primatelor. „În secolul al XVII-lea, F. Bernier (1620–1688) schițează prima clasificare a raselor umane. Interesant că această clasificare este foarte apropiată de cele elaborate în secolul XX. Bernier a împărțit oamenii în cinci rase: prima rasă cuprindea cea mai mare parte a populațiilor din Europa, nordul Africii şi dintr-o mare parte din vestul şi sudul Asiei; cea de-a doua rasă includea majoritatea populațiilor Africii negre; a treia, populațiile asiatice pe care le numim acum mongoloide, a patra, laponii, iar a cincea, autohtonii americani."[5]

Ceva mai târziu (1677) W. Petty publică *The scale of creatures*, în care încearcă să fundamenteze „ştiințific" ipoteza cu privire la existența „câtorva feluri de oameni". Şi anume că pe lângă deosebirile particulare între oameni mai există şi alte deosebiri mult mai profunde şi mai importante, cum sunt între negrii din Guineea şi europenii centrali, care se deosebesc nu numai prin culoarea pielii, ci şi prin construcția şi caracteristicile conştiinței. Această explicare „ştiințifică" de către Petty a poveştilor europenilor despre „monştrii" extraeuropeni va fi prezentată şi mai „convingător" de C. Linneaus (1707–1778), pe care l-au influențat învățăturile lui Petty. Acest medic şi botanist care vroia să facă ordine în ierarhia celor existente, a dat în *Sistema naturae* (1735) o schemă ierarhică întemeiată pe principiul invariabilității lucrurilor şi ființelor de la minerale şi până la om, în care face clasificarea în specii, genuri, familii şi clase.

„Linne stabileşte în *Sistema naturae* locul omului în ordinul primatelor. În acest ordin, el distinge două specii: *Homo sapiens* şi *Homo silvestris* (antropomorfele). Pe baza clasificației binare, Linnaeus împarte oamenii din specia *Sapiens* în patru rase: *europeus*, *americanus*, *asiaticus*

şi *africanus*. Fiecare mare grup rasial are nu numai trăsături morfologice distinctive, dar şi temperamente diferite."[6]

Buffon (1707–1781) este autorul primului tratat de antropologie şi etnologie, aşa cum este considerată marea lui *Istore naturală* (*Histoire naturelle*). Lui Buffon i se datorează, între altele, fundamentarea noţiunii de rasă. În clasificarea raselor el a introdus principiul geografic. Buffon distingea şase rase: polară sau laponă, mongolă sau tătară, subasiatică, europeană, etiopiană şi americană. Trebuie amintit că Buffon a observat şi apropierile morfologice dintre om şi gibon, dar a negat posibilitatea unor legături genetice între ei.

Blumenbach (1752–1840) a pus bazele obiective ale clasificării raselor, folosind drept criteriu culoarea pielii şi forma capului în *De generis Humani varietate nativa libera* (1770). El arată că fiecare rasă mare (caucaziană – nume păstrat până astăzi în antropologia americană pentru rasa europeană şi malaeză) are o formă proprie a capului. De asemenea, Blumenbach susţine că mongolii au forma capului pătrată, negrii îngustă şi caucazienii intermediară. În ediţia a 2-a (1781) el adaugă şi rasa etiopiană. Blumenbach credea că rasa principală este cea caucaziană. Ea s-a ramificat în două rase extreme: mongolă şi etiopiană. Celelalte două rase sunt intermediare. „Toate rasele umane, subliniază Blumenbach, aparţin unei singure specii. Diversitatea umană are la bază numeroşi factori: clima, alimentaţia, modul de viaţă, amestecurile, particularităţile ereditare etc."[7]

Apariţia unei noi discipline ştiinţifice nu este legată de o dată anume, de un moment fixat în timp, ca urmare a apariţiei unei opere reprezentative în domeniu. Chiar dacă opera reprezentativă se înscrie în tendinţa evolutivă a cunoaşterii specifice disciplinei respective, ea nu poate surprinde bogăţia sensurilor şi a proceselor de dezvoltare pe care le cunoaşte cercetarea în domeniu la un moment dat. Este cazul, prin excelenţă, al antropologiei politice a cărei dată de naştere este fixată în 1940, când E.E. Evans Pritchard şi M. Fortes publică lucrările *Les systmes politiques africaines* şi *Les Nuer* dedicate studiului societăţilor segmentare din Sudan şi din Africa neagră. Dar obiectul antropologiei politice, după cum s-a văzut mai sus, nu este doar studiul societăţilor înapoiate sau „exotice", considerându-se că s-ar găsi mai aproape de nivelul primitiv al începuturilor, ceea ce ne-ar uşura cercetarea originii acestei instituţii politice numită stat. O asemenea operaţie ar scurtcircuita fluxul viu al devenirii şi ar reduce abuziv obiectul antropologiei politice doar la istoricitate, şi nu la geneză. Geneza este un fenomen mult mai complex decât

originea şi presupune o abordare comparativă între originea organică a naturii fizice a omului (obiectul antropologiei fizice), originea şi evoluţia culturii şi reflectarea acestora în organizarea spaţiului social. Or, în multe privinţe secolul al XVIII-lea gestează marile teme ale antropologiei politice. Lupta dintre antici şi moderni a impus câteva repere esenţiale pentru dezvoltarea antropologiei: mitul „bunului sălbatic" şi exotismul spaţiilor ex-europene. În opera lui J.J. Rousseau şi Montesquieu, populaţiile din Lumea Nouă nu mai sunt privite ca monştri, ca fiinţe necivilizate, ci, dimpotrivă. Ideea de progres se asociază cu ideea de ereditate şi de imagine ierarhică a lumii, în care fiecărei fiinţe sau lucru îi este fixat locul în ordinea naturii.

În *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1765), „Voltaire critică noţiunea de «progres istoric» şi modelul unei dezvoltări organice, aplicând pyrrhonismul în istorie: istoria, înainte de a fi istorie a omului este istorie a globului, înainte de a fi istorie a popoarelor creştine, este timpul imemorial al popoarelor uitate, este istoria moravurilor, a artelor şi a ştiinţelor, împotriva istoriei politice a marilor personalităţi şi a marilor evenimente. Împotriva providenţialismului, dar şi împotriva ideii unui progres al raţiunii, scena istoriei se afirmă ca pură aparenţă şi contingenţă"[8].

Diferenţierea raselor ridică probleme în măsura în care se presupune că omenirea are o origine unică, în măsura în care istoria sacră este tratată ca istorie a umanităţii. Însă Rousseau îşi pune întrebarea cum poate fi cunoscută originea omenirii printre atâtea alte specii, atâta vreme cât până şi limitele spaţiale ale fiecărui popor, după atâtea migraţii şi amestecuri, au devenit indiscernabile: adevărata problemă constă în elaborarea unei teorii a coordonatelor observatorului (soldat, negustor, misionar, naturalist, antic sau modern), în vederea realizării unei teorii a distincţiei dintre om şi satir, dintre fiară şi zeu.

Secolul al XIX-lea debutează cu ideea transformaţionistă şi cu cea evoluţionistă în cadrul unităţii lumii şi a originii unice a tuturor vieţuitoarelor. În 1809 apare lucrarea lui Lamarck, *Filosofia zoologiei*, care se distanţează de ideea permanenţei speciilor şi priveşte întreaga lume vie în mod evolutiv, în sensul transformaţionismului ei. Lamarck susţinea că dacă condiţiile exterioare schimbă modul de viaţă atunci se modifică şi structurile organice. Speciile cunosc astfel multe schimbări şi nici omul nu este exclus din acest curs evolutiv. Pentru Lamarck, marea cauză a evoluţiei este adaptarea directă a organismelor la mediu. „Lamarck admite că există o relaţie directă între întrebuinţare şi gradul de dezvoltare

a unui organ. Cu cât activitatea lui este mai mare cu atât dezvoltarea sa este mai accentuată şi viceversa. Această interrelaţie este exprimată de afirmaţia: funcţia creează organul. (...)
Lamarckismul admite ideea că, sub influenţa mediului apar mici variaţii individuale care cu timpul devin ereditare. Conceptul fundamental al lamarckismului este transmiterea caracterelor câştigate."[9]

Exact la cincizeci de ani după Lamarck apare opera lui Darwin *Originea speciilor prin selecţia naturală* (1859). Charles Darwin (1809–1882) este considerat întemeietorul concepţiei ştiinţifice cu privire la evoluţia speciilor vii.. Ea va avea, ca şi *Originea omului* după doisprezece ani, un lag ecou. În această a doua lucrare Darwin afirmă că omul s-a dezvoltat din genurile inferioare ale primatelor, din maimuţa grupului Cattarrhine, vieţuitoare a Lumii vechi.

După Darwin cauza evoluţiei este variabilitatea organismelor şi selecţia naturală. Variabilitatea organismelor poate fi definită şi nedefinită. Variaţiile „...pot fi considerate ca fiind definite atunci când toţi sau aproape toţi descendenţii unor indivizi supuşi influenţei unor anumite condiţii timp de mai multe generaţii se modifică la fel. (...) Nu încape îndoială că pe această cale apar multe schimbări mărunte ca, de pildă, mărimea în funcţie de cantitatea hranei, culoarea în funcţie de natura hranei, grosimea pielei şi pilozitatea în funcţie de climă..."[10]. Un rol mult mai important are însă variabilitatea nedefinită pe care Darwin o consideră... „un rezultat al schimbării condiţiilor mult mai obişnuit decât variabilitatea definită şi a avut probabil un rol mai important în formarea raselor noastre domestice. Vedem variabilitatea nedefinită în nenumărate deosebiri neînsemnate prin care diferă indivizii aceleiaşi specii şi care nu pot fi puse în seama moştenirii de la vreun părinte sau de la vreun strămoş îndepărtat. Ba uneori se ivesc diferenţe considerabile la puii aceleiaşi generaţii sau la plantele dezvoltate din seminţele provenite din aceleaşi capsule"[11].

Dintre cei doi factori, natura organismului şi condiţiile de mediu care condiţionează ambele tipuri de variabilitate: „... primul factor pare a fi cel mai important, deoarece variaţii asemănătoare se produc uneori (...) în condiţii diferite iar, pe de altă parte, variaţii diferite se produc în condiţii care par a fi aproape uniforme"[12]. Păstrarea deosebirilor sau a variaţiilor individuale favorabile şi înlăturarea celor dăunătoare a fost numită selecţie naturală sau supravieţuirea celor mai apţi. Darwin arată că selecţia naturală este „o forţă permanentă... care cercetează critic zilnic şi

ceas de ceas, în întreaga lume, cele mai uşoare variaţii, respingându-le şi acumulându-le pe toate cele folositoare; ea lucrează în tăcere şi pe nesimţite oricând şi oriunde i se oferă prilejul, pentru perfecţionarea fiecărui organism în legătură cu condiţiile sale organice şi neorganice de viaţă"[13].

Întemeietorii

A doua jumătate a secolului al XIX-lea poate fi considerată „placa turnantă" a afirmării antropologiei sociale ca ramură specială a antropologiei care studiază organizarea socială, pe baza materialelor oferite de etnologie şi etnografie, precum şi structurile şi relaţiile care permit funcţionarea şi perpetuarea acestor totalităţi organizate. În perioada 1860–1890 apar marile opere de antropologie socială care fixează definitiv locul şi importanţa acestei discipline în cadrul ştiinţelor social-politice. Astfel, în 1861, apar două lucrări de bază ale acestei discipline: *Das Mutterrecht* a lui Johan Jacob Bachofen şi *Ancient Law. It's Connection with the Early History of Society and It's Relation to Modern Ideas* a juristului englez Sir Henry James Sumner Maine. Prin reperele sale epistemologice, opera lui James Henri Sumner Maine, respinge mitul vârstei de aur şi starea de natură paradisiacă în care trăiau „Bunii sălbatici" ai lui Rousseau şi Chateaubriand.

Dimensiunile istorică şi pragmatică ale cercetărilor de teren i-au oferit lui J.H. Sumner Maine să analizeze în mod comparativ modul de organizare politică din cele mai îndepărtate epoci cu organizarea politică din istoria antică şi modernă. Astfel, el observă că starea civilă este un dat de bază al acestei organizări şi nu starea de natură. Plecând de aici, el distinge două moduri de organizare politică, una specifică epocilor arhaice, cealaltă istoriei civilizate a umanităţii. În prima prevalează familia şi legăturile de rudenie, în a doua, individul şi apariţia proprietăţii private şi a teritorialităţii. Trecerea de la un tip de organizare la altul marchează trecerea de la „statut" la „contract".

Patru ani mai târziu, la Londra, un alt jurist, scoţianul John Ferguson McLennon publică *Primitive Marriage*, iar în 1867, americanul Henry Lewis Morgan, considerat părintele antropologiei americane, publică lucrarea *Systems of Consanguinity of the Human Family*. Aceste lucrări analizează evoluţia relaţiilor de rudenie şi de alianţă în societăţile arhaice, modalitatea în care ele s-au constituit, rolul lor în formarea structurilor, instituţiilor şi în organizarea socială: forme de asociere, familie, stat etc.

Deceniul opt al secolului al XIX-lea poate fi considerat „deceniul de aur“ al antropologiei clasice. Apar marile lucrări ale lui E.B. Taylor şi H.L. Morgan care împreună cu cele din deceniul '7, vor orienta din punct de vedere metodologic şi tematic cercetările de antropologie politică din secolul XX. În 1870, preşedintele Societăţii Etnografice din Londra, Sir John Lubbock, publică *The Origins of Civilisation* în care prezintă prima schemă a evoluţiei religiei. În 1871 apare lucrarea celebră a lui Edward Burrett Tylor *Primitive Culture*, în care este elaborată o teorie a animismului: „animismul cuprinde două dogme care fac parte dintr-o doctrină solidă: prima vizează sufletele creaturilor individuale, capabile să continue să existe şi după moartea sau distrugerea corpului; a doua vizează celelalte spirite, care cresc treptat până ating gradul de zei puternici“.

În 1877 avocatul american Henry Lewis Morgan publică lucrarea care va constitui o piatră de hotar în dezvoltarea antropologiei: *Ancient Society*. A iniţiat vaste cercetări de teren (mai ales prin observaţie directă, fiind avocat şi trăind în mijlocul irochezilor). „A fost primul care a înţeles că orice studiu despre înrudire trebuie să înceapă cu o culegere exhaustivă a terminologiei utilizate; tot el a fost primul care a înţeles faptul că această terminologie constituie un sistem; în sfârşit, a introdus distincţia, devenită apoi clasică, între sistemele descriptive şi cele clasificatoare.“[14] De exemplu, un cuvânt din sfera lexicală a căsătoriei este o veritabilă monedă spirituală care condensează în etimologia şi semantica sa, istoria, structura şi specificul acestei instituţii. Tot în acestă lucrare, Morgan elaborează schema celor trei stadii prin care ar trebui să treacă toate societăţile umane: „sălbăticie“, „barbarie“ şi „civilizaţie“.

Doi autori celebri pregătesc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea „marele salt“ al antropologiei sociale spre constituirea propriului său obiect. Este vorba de filologul german Max Müller, care în opera sa voluminoasă studiază miturile din punctul de vedere al „alterării limbajului“, adică al tendinţei înnăscute în om de a personifica şi adora fenomenele neînţelese din natură. Al doilea este James George Frazer, care în 1890 a publicat la Londra opera sa fundamentală *The Golden Bough* (*Creanga de aur*) (ramură de vâsc cu putere magică) în care dezvoltă o nouă teorie a raportului dintre magie şi apariţia religiilor antropomorfe. „Când primii oameni şi-au dat seama că nu pot controla lumea exterioară cu ajutorul magiei lor, ei au ajuns la concluzia că în lume există forţe capricioase şi necunoscute, mai puternice decât magia lor, ei au căutat atunci să se apropie de ele prin cult şi adoraţie.“[15]

Lucrările apărute în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea şi în primul al secolului XX continuă să analizeze formele conştiinţei religioase, originea religiei, legătura dintre religie şi organizarea socială a primitivilor. O altă caracteristică a acestei etape în dezvoltarea antropologiei este abordarea interdisciplinară a fenomenelor examinate. Contribuţia sociologiei prin operele lui Durkheim şi H. Spencer se va face simţită prin orientarea antropologiei spre aprofundarea cadrului social-politic al fenomenelor abordate. Astfel, în 1899 apare lucrarea lui Robert Ranulph Marett *The Threshold of Religion*, în care autorul dezvoltă teoria preanimismului care ar fi precedat atât animismul cât şi magia. În 1901 apare lucrarea lui Andrew Lang *Magic and Religion*, care explică emoţia religioasă a primitivilor din teama provocată de apariţia celor morţi în vise şi de fenomenele de halucinaţie.

Dacă secolul al XIX-lea a fost secolul evoluţionismului în antropologie, secolul XX va fi secolul difuzionismului, funcţionalismului şi structuralismului, curente analizate în capitolul IV al acestei lucrări. Aceste curente reprezintă rezultatul „schimbării de paradigmă", al noilor tehnici şi metode de cercetare în antropologie, care apar odată cu multiplicarea noilor spaţii de explorat şi a călătoriilor de studii. Cercetările de teren, realizate până în 1940 (anul oficial de naştere al antropologiei politice) de către Leo Frobenius în Africa şi de către Bronislaw Malinowski în Trobriand-Tobago s-au concretizat în cele mai reprezentative opere ale curentelor difuzionist şi funcţionalist din perioada interbelică. Originea şi evoluţia statului devin teme privilegiate ale antropologiei interbelice. După al Doilea Război Mondial problematica statului va fi reluată cu deosebită intensitate. Pe lângă studiul agregatelor prestatale clan, gintă, trib; şeferii; societăţi segmentare etc., o temă centrală care se impune în câmpul cunoaşterii antropologice este studiul puterii politice şi a rolului ei în constituirea comunităţilor politice.

„În analiza efectuată asupra societăţii nuer, Evans Pritchard descrie grupările politico-teritorială (triburi, secţiuni) a căror organizare se sprijină pe sistemul de descendenţă liniară şi pe cel genalogic, veritabilă armătură a ordinii sociale. Conform prinipiului acestei organizări echilibrul politic este asigurat de jocul opoziţional şi complementar care se instalează între diferitele segmente de descendenţă liniară în funcţie de depărtarea sau apropierea lor genealogică. Astfel, tendinţa spre stratificare şi opoziţie internă este echilibrată de o tendinţă în sensul fuzionării grupurilor. În acelaşi timp în care grupurile tind să se fragmenteze în părţi opuse, aceste părţi, confruntate cu alte grupuri, tind să fuzioneze."[16]

Modelul de lignage segmentar este caracterizat prin asociații de descendență unilineară dacă nu exclusiv patrilineară, care sunt corelate cu reguli mai mari sau mai mici de includere. Indivizii aflați la nivel inferior își trag descendența dintr-o linie de strămoși care se extind la niveluri superioare. Cu unele variații minore, nivelurile de includere, de la cel mai înalt la cel mai scăzut inclusiv, pot fi identificate ca segmente lignajere maximale, majore, minore și minimale, dintre care ultimul este, probabil, un mănunchi de gospodării familiale sau de cătune. Segmentul maximal este asociat cu un teritoriu care este ocupat de segmentele de ordine inferioară, dintre care fiecare își poate trage descendența din segmentul maximal la care unii antropologi se referă ca la un clan.

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea se observă un interes crescând pentru studiul originii statului și al verigilor intermediare care fac legătura cu statul antic („hidraulic" sau „tributal"). Un exemplu în acest sens îl oferă cercetările lui E. Evans Pritchard și M. Fortes în zonele africane. „Prezentând un tablou comparativ al formelor de organizare politică unde este introdusă, alături de noțiunea de «societăți statice» noțiunea de «societăți segmentare» care include grupurile a căror reglare nu este asigurată de o organizație administrativă, juridică sau militară ci de ansamblul relațiilor dintre segmente diferite în termeni de localizare și limbaj."[17]

Cercetările cuprinse în această perioadă în Africa, Oceania, America de Sud, Australia au arătat că, dincolo de varietatea formelor de guvernare sau a sistemelor politice, există o structură comună și anume legătura strânsă dintre grupurile de rudenie și rolurile politice. A. Southal propune pentru aceasta noțiunea de „stat segmentar" pentru a individualiza societățile care combină puterea centralizată și opoziția între segmente lignajere[18]. Rudenia are, astfel, un rol determinant în recrutarea elitelor guvernamentale, chiar în sânul familiei regale, în cadrul relațiilor sale de rudenie. Interesul regelui este de a îndepărta din aparatul administrativ pe rudele sale de sânge (frați, veri primari, nepoți etc.) unde el angajează nobili care nu aparțin linei sale și oameni recrutați din straturile inferioare: servitori, adesea chiar sclavi. O altă caracteristică a „societăților segmentare" este opoziția complementară dintre grupurile teritoriale, care sunt grupuri de rudenie din același ansamblu genealogic, desfășurat geografic. Conform acestui principiu, „în situațiile conflictuale segmentele izolate fuzionează într-o unitate mai vastă, de o întindere echivalentă cu cea a grupării adverse. Viața politică este marcată de o

alternanță între alianțe și confruntări. (...) Grație acestui dispozitiv, unitatea societății globale este păstrată, iar echivalența dintre grupuri este menținută fără recurgerea la o instanță ierarhică și coercitivă".[19]

Un exegete român al antropologiei franceze contemporane observă că: „În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ca urmare a unor influențe mai vechi, *antropologia* era limitată la studiul antropogenezei, morfologiei omului și raseologiei. În secolul nostru, acest obiect de studiu, preponderent biologist, a fost în mare parte abandonat. În consecință, antropologia a abordat o nouă problematică, reprezentată de „societate în general", adică de acele aspecte sociale sau/și culturale valabile pentru toate tipurile de societăți, din toate timpurile și din toate spațiile. Așa se explică de ce, în prezent, această știință este etichetată de cele mai multe ori ca *bipredicativă: socială și culturală*".[20]

După al Doilea Război Mondial obiectul antropologiei cunoaște noi forme și dimensiuni în cadrul interacționalismului simbolic promovat ca metodă. Excesele statului totalitar au readus în prim-planul dezbaterilor problematica drepturilor și libertăților fundamentale ale omului. Ideologiile rasiste și naționaliste care au stat la baza regimurilor totalitare au favorizat explicarea mecanismelor de formare a discriminării, stereotipurilor și prejudecăților etnice și rasiale. Prăbușirea imperiilor coloniale în Lumea a Treia și formarea statelor naționale independente, pe ruinele acestora, a adus noi provocări antropologiei politice: alteritatea sau dreptul la diferență; multiculturalismul; problema aculturației; dependentele complexe dintre Centru și Periferie. În sfârșit, procesele de integrare regională și globalizarea au canalizat interogațiile antropologilor spre rolul statului național în condițiile integrării, destinul națiunii în epoca modernă, configurația comunităților (statelor) transnaționale.

NOTE:

[1] Despre argumentele aduse în dezbatere de către susținătorii celor trei forme de guvernământ vezi, pe larg, cursul nostru *Imaginea publică a liderilor și instituțiilor politice*, p. 24-25.

[2] HERODOT, *Istorii*, vol. III, Editura Științifică, București, 1961, p. 35.

[3] MILCU, Ștefan; MAXIMILIAN, C., *Introducere în antroplogie*, București, Editura Științifică, 1967, p. 17.

[4] După HODGEN, M.T., *Early Antropology in the Sixteenth and Seventh Centuries*, p. 373.

[5] MILCU, Ştefan; MAXIMILIAN, C., *Introducere în antropologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, p. 17.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. 17-18.

[8] MARKOVITZ, F., *Originea antropologiei.* În: *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a 2-a, Editura Polirom, Iaşi, 2007, p. 496.

[9] MILCU, Şt., MAXIMILIAN, C. *op. cit.*, p. 119.

[10] DARWIN, Ch., *Originea speciilor*, Editura Academiei, 1957, p. 50.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem.*

[14] GÉRAUD, Marie-Odile; LESERVOISIER, Olivier; POTTIER, Richard, *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize şi texte*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 119.

[15] DEL BROCA, Bernardino, *Storia dellla antropologia*, Casa Editrice Francesco Valardi, Milano, 1961, p. 356.

[16] PRITCHARD, Evans E.E., *Les Nuer du Soudan méridionel.* În: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E., *Les systemes politiques africaines*, Paris, 1964, p. 245.

[17]ABELES, Marc, *Anthropologie politique*, (Introducere), Paris, Armand Colin, 1977, p. 6.

[18] *Ibidem*, p. 11.

[19] *Ibidem*, p. 13.

[20] STAN, Dumitru, Prefață la COPANS JEAN, *Introducere în etnologie și antropologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 11.

Capitolul IV

ŞCOLI, TEORII ŞI CURENTE ÎN ANTROPOLOGIA POLITICĂ

Principalele curente şi teorii care au contribuit la construirea şi dezvoltarea ştiinţelor sociale, în general, a antropologiei, în special (în toate ramurile ei: culturală, politică, socială, economică, fizică), sunt: evoluţionismul, culturalismul, funcţionalismul, structuralismul, difuzionismul etc.

Evoluţionismul

În antropologie, evoluţionismul a fost inaugurat de către englezul E.B. Taylor şi americanul Lewis Henry Morgan (1818–1881) într-o perioadă în care el se instalase deja confortabil în biologie prin lucrările lui Lamarck şi Darwin (*Descendenţa omului*, *Originea speciilor*, 1859). Sub influenţa ideologiei iluministe, evoluţionismul admite unitatea speciei umane şi a istoriei umanităţii, precum şi ideea de progres de la simplu la complex, de la inferior la superior, de la barbarie la civilizaţie în viaţa popoarelor.

Pentru iluminismul francez civilizaţia este sinonimă cu desăvârşirea intelectuală. El a introdus în mod mai pronunţat valoarea în gradarea istoriei, susţinând gruparea europocentristă a culturilor. Corolarul acestei gândiri este opera lui Condorcet *Schiţă a unui tablou istoric al progresului spiritului uman* (1794). Schema evoluţiei optimiste a raţionaliştilor cu privire la progres se întemeiază tocmai pe ipoteza următoare. Dacă natura este guvernată de aceleaşi legi, iar oamenii au aceleaşi capacităţi naturale, cu timpul trebuie să se ajungă la creşterea cunoştinţelor, iar atunci şi la progres. (Trebuie însă remarcat că iluminiştii – pornind de la caracterul valoric şi „natural" al capacităţii umane şi împotrivindu-se

printr-un raționalism determinist tradiției și schimbării totale – au adoptat, în fond, o poziție neistorică.)

Teoria cu privire la evoluția culturală nu este o copiere a evoluției biologice (părere care poate fi adesea întâlnită în unele lucrări), ci a precedat-o pe aceasta. Chiar după ce ideea cu privire la dezvoltarea culturală a fost recunoscută, ideea despre permanența speciilor vii a mai continuat mult timp. Teoria lui Darwin a conferit siguranță științifică abordării evoluționiste a culturii. De fapt, prin Darwin, evoluționismul este acceptat ca o concepție unică în toate științele.

O altă teză evoluționistă este că orice idee este determinată intim de cultura și spiritul timpului său.

De exemplu, principiul prin care Darwin interpretează dezvoltarea speciilor – lupta pentru existență, nu este nici un fel de principiu științific obiectiv, și nici o lege supremă a acesteia, ci un principiu al existenței timpului său. Principiul cu privire la lupta pentru existență sau supraviețuirea și victoria celor mai tari a fost o expresie a concurenței liberale, a afirmării burgheziei ca forță economică. De fapt, Darwin l-a aplicat numai la lumea organică și l-a luat ca o „lege naturală". De altfel, el a fost luat deja ca principiu în concepțiile preponderente cu privire la societatea umană ale lui Hobbes (lupta tuturor împotriva tuturor), precum și ale lui Malthus (Darwin însuși recunoaște că pentru el contactul cu opera acestuia a fost hotărâtor), ca și a altora. Acest principiu l-a ajutat pe Darwin să demonstreze convingător ideea cu privire la dezvoltarea ființelor vii, cu privire la dezvoltarea speciilor. Prin stabilirea unei concepții raționale, evoluționismul a făcut ordine în știința biologică, o ordine atât de convingătoare încât ca formă teoretico-metodologică va servi ca model și pentru științele socio-umane. În felul acesta și știința despre cultură va apare la zenitul evoluționismului.

În anul 1871 apare lucrarea lui Tylor *Cultura primitivă*. Primul capitol al acestei lucrări este intitulat *Știința despre cultură*, iar al doilea *Dezvoltarea culturii*. Lucrarea începe cu definirea culturii (sau civilizației) ca „întreg complex care cuprinde cunoștințele, credințele, artele, morala, dreptul, obiceiurile și toate celelalte capacități și deprinderi pe care și le-a însușit omul ca membru al societății"[1].

Toți culturologii (etnologii) din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost evoluționiști (începând cu P.W.A. Bastian (1826–1905), L.H. Morgan (1818–1881), E.B. Taylor (1832–1917) până la J. Bachofen (1815–1887) și alții și toți au cerut să se studieze faptele culturale ca fapte

naturale, fiindcă numai aşa se puteau pune bazele unei ştiinţe noi. Aşa cum ştiinţa despre Pământ (geologia) şi ştiinţa despre speciile vii (biologia) au avut nevoie de o bază evolutivă pentru a deveni ştiinţe exacte, tot aşa a avut nevoie şi ştiinţa despre cultură. După cum Darwin avea nevoie de un principiu convingător (lupta pentru existenţă) pentru explicarea dezvoltării (schimbării) speciilor, la fel a avut nevoie şi Taylor pentru explicarea convingătoare a dezvoltării culturale. El a găsit-o în „rămăşiţe". Abordarea evoluţionistă care a fost verificată ştiinţific în biologie a făcut ca aceasta să devină un model schematic şi pentru ştiinţa despre cultură a etnologilor din jumătatea a doua a secolului al XIX-lea. Adică, aşa cum pe planul biologiei scala dezvoltării a fost împărţită în etape de dezvoltare a istoriei naturale, tot aşa pe plan cultural ea a fost clasificată în grade de dezvoltare ale istoriei culturii.

Prin lucrarea *The Ancient Society* (1877), L.H. Morgan a iniţiat o nouă epocă în etnologie, deoarece a elaborat prima schiţă a evoluţiei culturale, cu o expunere documentată şi originală a faptelor culese personal în perioada în care a trăit pe lângă unele triburi irocheze din America de Nord. Această schemă conţine succesiunea istorică a principalelor faze culturale:

1. faza culegătorilor primitivi (fără unelte sau arme), caracterizată prin inventarea limbajului;
2. pescuitul şi vânătoarea, descoperirea focului, a arcului, a armelor primitive;
3. descoperirea agriculturii, cultivarea cerealelor şi creşterea vitelor;
4. păstoritul nomad;
5. agricultura superioară.

Elementele fundamentale pe care se bazează studiul evoluţiei culturale sunt: 1. postulatul că istoria umanităţii reprezintă o secvenţă unilineară de instituţii şi credinţe ale căror asemănări, văzute în epoca noastră, reflectă principiul unităţii psihice a omului; 2. metoda comparativă prin care succesiunea instituţiilor şi credinţelor umane poate fi stabilită, confruntând manifestările popoarelor existente care se consideră a fi exponentele vii ale stadiilor precedente ale culturii prin care ar fi trecut civilizaţiile mai avansate; 3. supravieţuirea uzanţelor la popoarele cu dezvoltare superioară; aceste supravieţuiri demonstrează că astfel de societăţi au cunoscut stagiile precedente, deoarece ele sunt încă foarte evidente în uzanţele lor actuale: „Se mai găsesc încă, în anumite părţi ale familiei umane, exemple atât de semnificative ale instituţiilor domestice

care funcţionau în perioadele barbare şi sălbatice ale umanităţii, încât diferitele etape ale acestui progres, cu excepţia perioadei strict primitive, se conservă destul de bine. (...) Dar nu mai putem invoca teoria degradării umane pentru a explica existenţa sălbaticilor şi barbarilor. (...) Nu numai că ea este incapabilă, ca teorie, să explice existenţa sălbaticilor, dar nici nu se sprijină pe vreun fapt cunoscut din istoria omenirii. (...) Putem remarca, în sfârşit, că experienţa umanităţii a fost dobândită pe căi aproape uniforme, că nevoile fiinţelor omeneşti, puse în condiţii identice, au fost în mod fundamental aceleaşi şi că funcţionarea intelectului a fost uniformă datorită identităţii specifice a creierului la toate rasele umane. Germenii principalelor instituţii şi tehnici necesare supravieţuirii s-au dezvoltat încă din vremea când omul era sălbatic. În mare măsură, realizările din perioadele ulterioare, ale barbariei şi civilizaţiei, nu au făcut decât să urmeze dezvoltarea acestor concepţii iniţiale“[2]. Pe baza unor constatări convingătoare, Morgan a impus schema evolutivă conform căreia perioada omului în starea sălbatică a precedat perioada barbară în toate triburile, după cum perioada barbară a precedat civilizaţia. „Istoria rasei umane este unică în origine, unică în experienţă, unică în progress.“

În 1924, în *Das Wirtschaftslegen der Völker*, Fritz Krause expunea scheme de clasificare evoluţionistă, bazată, ca şi aceea a lui Morgan, pe succesiunea cronologică a stadiilor economice prin care a trecut umanitatea (în paranteză sunt indicate popoarele care se găsesc până acum în astfel de stadii):

1. Culegători şi vânători primitivi (Veda, boşimanii).
2. Vânători superiori (amerindienii sionx).
3. Culegători superiori (amerindienii din California).
4. Agricultura sapei, stadiu în care se iniţiază creşterea vitelor (melanezienii).
5. Cultura plugului şi creşterea bovinelor (ruşii).
6. Păstoritul nomad iniţiat cu capra şi oaia şi extins apoi la bou, cal şi cămilă (kirchizii).

Pe lângă munca depusă deja în arheologie, etnografie, studierea culturilor vechi şi străine, ca ştiinţă pozitivă care se sprijină pe temelii evoluţioniste, noua ştiinţă a continuat să găsească în începuturi argumente decisive – fiindcă aici se află cheia rezolvării problemelor fundamentale. Situându-se pe solul evoluţionist confirmat de arheologie, etnologii

vor începe, după exemplul anatomiştilor, să studieze pe „primitivi“, să compare descoperirile preistorice şi materialul etnografic. Concentrarea asupra „primitivilor“ a constituit un avantaj pentru că aici se afla un teren mai bun, mai potrivit pentru cercetare, aici se aflau culturi vii, se vedea şi latura spirituală a culturii, nu numai cea materială. Studierea comunităților culturale mai mici a facilitat cercetarea completă şi pentru cercetătorul însuşi. Situându-se de acum pe solul evoluționist şi acceptând poziția cu privire la dezvoltarea culturală de la inferior la superior, pe etnologi îi preocupă întrebarea: *Care este acel fenomen cultural esențial prin urmărirea căruia să se poată urmări şi dezvoltarea culturii? Majoritatea a considerat că este vorba de „comunitatea socială“ şi, de regulă, că prima formă a „comunității sociale“ este căsătoria, sau chiar familia.*

Adversarii noilor concepții (evoluționiste şi darwiniste) au continuat să se bazeze pe unele fapte care arată clar diferența dintre om şi toate celelalte specii vii, cum este capacitatea de gândire, căsătoria şi, îndeosebi, faptul că omul se deosebeşte de celelalte ființe vii prin credința în Dumnezeu. Chiar şi pentru cei care au acceptat învățătura lui Darwin, rămăsese întrebarea. Cum şi când s-a întâmplat aceasta? Darwin a considerat că aceste caracteristici nu sunt date de Dumnezeu şi nu sunt veşnice pentru o specie anume, ci sunt rezultatul dezvoltării culturii. Tylor şi-a consacrat opera sa, menționată deja, lămuririi problemei credinței, căutării apariției şi dezvoltării, respective, gradării (animism, politeism, monoteism).

În ceea ce priveşte studiile despre căsătorie şi despre credință ele au fost, în general, depăşite de cercetările ulterioare. S-a pornit la aceste cercetări de pe o poziție deja stabilită, luându-se faptele care se pretau cel mai bine ca material doveditor. Cei înclinați spre eurocentrism, luând ca element de vârf al scalei de dezvoltare situația europeană din timpul lor, au mers de la complex la simplu şi dacă în Europa domina, în perioada lor, căsătoria monogamă, începutul trebuia să fie opus – promiscuitatea, dacă domina patriarhatul – la început trebuie să existe matriarhatul şi întrucât dominantă era credința monoteistă – la început trebuia ca fiecare ființă şi fenomen să fie privite ca ființe spirituale (animism) etc. Ei au găsit, desigur, printre „primitivi“, exemple care corespundeau schemei lor. Au creat opere de proporții, este adevărat, folosind un bogat material faptic – ceea ce este un merit incontestabil întrucât constituie şi azi materiale valoroase.

Etnologii evoluționişti au pornit de la ipoteza unității fizice a omenirii şi au văzut deosebirea doar în gradul de „intelectualitate“ şi a dezvoltării

culturale. Ei au fost, în general, apărătorii dezvoltării în sens unic, pornind de la ipoteza că în aceleaşi împrejurări (ale mediului înconjurător şi organismului uman) apar aceleaşi urmări şi că, deci, toate comunităţile trebuie să treacă prin anumite grade de dezvoltare. Doar Bastian şi Tylor au fot difuzionişti moderaţi. Toţi au abordat periodizarea istorică de pe poziţii eurocentriste şi, deşi nu au făcut o distincţie între cultură şi familiile organice, au analizat cultura exclusiv ca obiect al cercetării ştiinţifice. Ei au făcut o distincţie clară între etnologie şi istoriografie. Au adoptat o poziţie critică faţă de voluntarism şi speculaţii. Din ipoteza cu privire la unitatea fizică a omenirii şi dezvoltarea culturală unitară a comunităţilor umane au păstrat metoda comparată în abordarea fenomenelor culturale. Au fost şi din aceia (spre exemplu, R.S. Steinmetz a studiat conţinutul pedepselor în legătură cu credinţa) care considerau că istoricii culturii care se servesc de metoda comparativă nu pot înţelege faptele culturale dacă nu înţeleg întreaga viaţă „socială“. Pe evoluţioniştii secolului XX ceva îi leagă strâns de evoluţionismul biologic, iar acest ceva este caracteristica dezvoltării. De exemplu, Tylor vede în dezvoltarea tehnologică o consecinţă a acumulării cunoştinţelor cu totul diferită de cea organică, unde guvernează principiul schimbării în alte fenomene culturale (religie, căsătorie şi altele), iar în schimbarea culturală vede succesiunea gradelor de dezvoltare care sunt distincte, diferitele caractere apărând spontan.

Evoluţioniştii secolului al XIX-lea au fost, totuşi, cei care au întemeiat o metodologie nouă. Pentru a realiza aceste lucruri ei au abordat fenomenele culturale ca fenomene naturale şi prin această analogie au constatat succesiunea naturală a dezvoltării culturale. Iniţial obiectul cercetării lor era limitat numai la cultură, dar pe urmă s-a plecat de la ipoteza unităţii fizice a omenirii. Lucrul cel mai important este că şi-au păstrat poziţia în legătură cu faptul că fenomenele culturale trebuie studiate pe baza faptelor, în mod ştiinţific.

Culturalismul

Acest curent va apărea ca o reacţie faţă de abordarea comparativă de către evoluţionişti a culturilor şi faţă de tratarea cantitativă a culturilor de către şcoala istorico-difuzionistă. El se va orienta spre cunoaşterea cât mai exactă a culturilor vii, concepute ca sisteme de norme şi valori care fiinţează în sine, independent de determinismele sociale care pot

influența mecanismele culturale la un moment dat al funcționării lor. El pornește, însă, de la poziția școlii istorico-difuzioniste cu privire la relativismul cultural care vede în fiecare cultură o „configurație" separată unică. Deși concepute astfel în scopul analizei, între cele două planuri, social și cultural, există o asemenea întrepătrundere încât așa cum este imposibil să separăm individul de grup tot astfel este imposibil să separăm faptul cultural de relațiile și structurile sociale.

Antropologii socio-culturali s-au limitat la studierea comunităților culturale, dar au inițiat aplicarea practică a cunoștințelor despre cultură în ciuda atitudinii lor biologizante sau psihologiste față de cultură. Lucrul acesta a fost posibil tocmai pentru faptul că premisa lor de cercetare directă a fost contrară poziției lor teoretice. Astfel, ei studiază determinarea culturală a individului și grupului, studiază cultura sau mediul cultural cum acționează și cum modelează individul și grupul, și nu invers.

Tocmai cercetările și concluziile lor contradictorii au impus explicarea naturii reale a faptelor culturale – a realității culturale. Acest lucru a stimulat atitudinea evoluționistă față de cultură. De aceea, în noul curent (din care îi vom remarca pe doi reprezentanți de frunte, A. Kroeber și L. White), ca problemă teoretică centrală, apare natura faptelor culturale, iar în acest fel culturile ca realități, adică sub formă de obiect și mod de abordare a științelor sociale.

Toate acestea au avut un larg ecou în analizarea teoretică a naturii culturii, ceea ce a avut ca rezultat o nouă interpretare a culturii ca realitate aparte și distinctă. Acest punct de vedere va fi afirmat și susținut cu consecvență de L. White, un neoevoluționist care dă și noua denumire a acestei științe – *culturologie.*

Afirmarea acestui punct de vedere apare cel mai evident în exemplul lui A. Kroeber. Prin munca lui îndelungată și fructuoasă, el a aparținut atât școlii istorice americane, cât și antropologiei culturale și a deschis calea și culturologiei lui L. White. Pe plan teoretic el sesizează raportul dintre realitățile organice și culturale, ca și problema obiectului și abordării științelor sociale. Curentul culturalist este inaugurat de cunoscutul antropolog american A.L. Kroeber în 1916, ca o reacție antropologică la biologismul din științele sociale. În 1916 acesta publică studiul *The Superorganic* în volumul al XVI-lea din *American Anthropologist* (publicat în *Nature of Culture*, University of Chicago Press, 1952) în care analizează evoluția organică și evoluția socială. Superorganicul, cu care autorul identifică cultura și civilizația, nu este în raport de derivație cu

organicul; este ceva diferit de el. Diferența dintre organic și supraorganic ține de diferența dintre zestrea ereditară și cea dobândită la om și la animal. Această diferență nu este colmatată nici de legile gândirii, specific umane: „Punctul esențial care trebuie avut în vedere nu este dacă un om poate sau nu poate să facă mai mult decât un castor, ci faptul că societatea umană este în măsură nu numai să creeze, dar chiar să-și schimbe propriile sisteme de soluționare a problemelor existenței. Aceasta este o caracteristică a culturii pe care numai omul o posedă".

În 1923, în cunoscuta sa *Antropologie*, el analizează deosebire dintre realitățile organice și culturale. Limba este un fenomen care își are legitatea ei proprie și nu se poate înțelege și nici explica biologic. Cuvintele și limba există înaintea, după și în afara individului, limba își are propria sa viață, propria legitate care nu este organică. De asemenea, biologic nu se poate explica activitatea unui curent, forma unei creații artistice sau religioase etc. Realitatea organică și culturală se deosebește și prin mecanismul acțiunii și al produsului. În realitatea organică și culturală schimbările reprezintă două procese diferite, cu caractere total deosebite: în primul caz este vorba de rezultatul adaptării naturale și al dezvoltării, în cel de-al doilea este vorba de adaptarea culturală și dezvoltarea culturală. Dezvoltarea în lumea organică are caracter de adaptare și schimbare, în timp ce în viața culturală are caracter de acumulare. În lumea organică dezvoltarea o constituie noile organe, iar în cultură noile elemente culturale. Transmiterea lor este, de asemenea, complet diferită: în lumea organică aceasta are loc prin moștenire, în cultură se face prin învățare – descoperirea, spre exemplu, poate fi chiar „transmisă" de la urmași la străbuni (dacă mai trăiesc). Pe urmă, în timp ce apariția unui nou organ condiționează schimbarea speciei, o descoperire nu trebuie să provoace schimbarea anumitei culturi, ci numai îmbogățirea ei. Descoperirile și alte fenomene în cultură sunt facilitate de însăși cultură și nu organic și, ca atare, pot fi înțelese numai în contextul culturii și nu biologic. Astfel, Kroeber a remarcat că este total inadecvat să confundăm cultura cu concepția biologică a lui Darwin.

Kroeber subliniază că este cu totul altceva să înfățișezi omul ca ființă culturală și „omul" care nu este culturalizat; cel de-al doilea nu este nimic altceva și nimic mai mult decât un animal. El se conduce după faptul fundamental că omul, spre deosebire de toate celelalte specii, posedă deja capacitatea moștenită de creare a simbolurilor, deci, capacitatea „abstracției", ceea ce îi dă posibilitatea „desprinderii din natură" – el

este, aşadar, „transcendent". Datorită aceleiaşi posibilităţi de înţelegere a simbolurilor, se creează componente simbolico-generalizate, în primul rând vorbirea, prin care se poate transmite altora experienţa (cunoştinţele, iscusinţa, ideile etc.). În felul acesta cunoştinţele se acumulează, cresc, se formează şi se dezvoltă o realitate complet nouă – cultura. În cadrul acestei noi realităţi se creează apoi entităţi culturale distincte.

În contradicţie cu poziţia biologico-sociologică, Kroeber subliniază că societăţile umane sunt „ceva mai mult decît nişte comunităţi interne bazate pe senzaţie, după exemplul albinelor sau furnicilor, fiind constituite şi modelate şi cultural"[3]. Respectiv, că societăţile umane sunt comunităţi culturale şi nu comunităţi de organisme în timp ce nici o altă societate a speciilor inferioare nu constituie şi comunitate culturală. La animale, remarcă Kroeber, întâlnim o puternică dezvoltare a senzaţiilor, ceea ce face posibilă menţinerea lor şi a societăţilor acestora; omul posedă câteva senzaţii cu caracter general (alimentarea, înmulţirea, ocrotirea etc.), dar în schimb el dispune de capacitatea nativă de creare a simbolurilor – a vorbirii. Această capacitate a omului a facilitat apariţia unor realităţi supraorganice – cultura, iar în cadrul ei conturarea unor entităţi culturale cu instituţiile lor morale, juridice, politice, economice etc., şi cu forme culturale. Omul este văzut ca existenţă doar datorită culturii, doar ca fiinţă culturală. Ansamblul culturii ca organism realizează acum adaptarea exterioară la mediul natural şi determină adaptarea internă reciprocă a indivizilor. Toate acestea sunt posibile numai datorită vorbirii. Cultura, respectiv vorbirea face posibilă existenţa individului, a grupurilor de oameni şi speciei umane.

Întrucât realitatea culturală şi cea organică sunt două fapte diferite şi modurile de cercetare a fenomenelor culturale şi organice trebuie să fie total diferite, consideră Kroeber. Fenomenele organice pot fi studiate pe calea laboratorului, pot fi reproduse artificial şi verificate experimental, ceea ce nu este posibil în cazul fenomenelor culturale. Acestea pot fi înţelese indirect, prin observare sau reconstituire ulterioară, pe baza rămăşiţelor.

Ca antropolog cultural, Kroeber analizează cultura ca un produs „social" sau „psihologic", şi afirmă că societatea precede cultura şi cultura se bizuie pe societate. El subliniază, de asemenea, că noţiunea de societate este foarte ambiguă. Pe de altă parte, Kroeber constată că psihologia se ocupă de individ, iar individul în ultimă instanţă nu este nimic altceva decât o unitate organică. Psihologul în mod greşit porneşte de la cultura lui, ca fiind generală şi unică, şi cercetând, interpretează comportarea individului

care aparține altei culturi ca normală și anormală. În schimb, antropologul cultural pornește de la ipoteza cu privire la unitatea naturii fizice umane, studiază individul care este determinat de o anumită cultură.

Răspunsuri radicale la problemele în fața cărora s-a oprit A. Kroeber va da Leslie White. El nu numai că separă riguros realitatea culturală de cea organică, considerând-o supraorganică și supraindividuală, dar spre deosebire de Kroeber, el o consideră ca o realitate supra socială – *sui generis*, ca un gen de fenomene și procese care trebuie înțelese ca autodeterminare, în afara sferei sociologice și psihologice, decurgând din natura realității culturii însăși. El va numi această nouă știință *culturologie*. Legând începutul acestei științe de apariția operei lui Tylor, White recunoaște contribuția lui A. Kroeber, R. Lowie, remarcându-l îndeosebi pe E. Durkheim.

Pornind de la unitatea fizică a omenirii și de la faptul că omul a rămas de la apariția sa neschimbat organic în timp ce cultura lui a cunoscut schimbări spectaculoase, el conchide că putem studia cultura independent de om. Întrucât cultura nu poate fi explicată nici biologic și nici geografic, ea trebuie să fie privită ca o realitate aparte, o realitate cu legile ei. Și, ca atare, putem să o studiem în mod exact, folosind metodele care sunt valabile și pentru științele naturale. În structura lumii există trei niveluri ale realității: fizic – a cărui celulă de bază este atomul, chimic – molecula, organic – a cărui celulă are ca element fundamental și hotărâtor simbolul. Omul este o ființă culturală, determinat de cultură (așa după cum animalul este o ființă organică). În timp ce A. Kroeber se distanțează de poziția lui Darwin, potrivit căreia, atunci când este vorba de om deosebirea constă numai în specie, L. White întrerupe modul de gândire antropocentric după care omul este o ființă specială. (De altfel, orice explicație biologizantă a culturii este amenințată mereu de pericolul de a duce la o ideologie rasistă, întrucât cultura se explică în ultimă instanță în mod organic.)

„Cultura este veche“ – scrie L. White în *Știința despre cultură* – „ca și omul însuși. Ea s-a format înainte cu milioane de ani, când omul a început prima dată să folosească vorbirea articulată și a continuat să se dezvolte până astăzi. Cultura este ceva continuu, ceva ce crește și progresează.“

Fiecare individ, generație, grup, începând cu cele mai timpurii perioade ale istoriei omenirii, este născut într-o cultură, într-o civilizație... Nici un om nu-și creează din nou cultura sa proprie; prin procesele de socializare și de formare a identităților grupurilor primare i s-a transmis

sau o împrumută de la vecini... „Acțiunea lui Copernic de difuzare a iluziilor geocentrice înainte cu mai mult de patru sute de ani este repetată în zilele noastre de culturologul care combate iluzia antropocentrică după care omul își controlează cultura.

Deși omul este cel care face primul săgeata, compune simfoniile etc., noi nu putem explica cultura numai prin a spune că omul a produs-o."[4] Și mai departe: „Culturile trebuie explicate prin cultură... În felul acesta, în sensul cel mai real, cultura se creează pe ea însăși... Omul trebuie să fie prezent, bineînțeles, pentru a face posibilă existența culturii. Dar natura și comportarea procesului însuși sunt autodeterminate. Acest proces există pe baza propriilor principii și el este dominat de propriile lui legi. În felul acesta, cultura face din om ceea ce este el și, în același timp, se creează pe ea însăși"[5].

Deoarece cultura nu se poate explica doar prin comportarea oamenilor și raporturilor lor întrucât de multe ori lucrurile stau invers, comportamentul și raporturile oamenilor sunt determinate de valorile și normele cultură, sociologia și antropologia socială au abordat, după White, în mod greșit, lucrurile; abordarea adevărată este cea culturologică, iar culturologia studiază elementele culturale, fenomenele și formele culturale (și aceasta în afara omului). „Din punct de vedere al determinismului cultural, ființele omenești sunt doar mijlocul prin care se explică culturile."[6] White se ridică cu hotărâre împotriva mitului cu privire la „voința liberă a omului", ca și Marx, și Tylor (care în acest fapt a văzut principala piedică în calea dezvoltării științei despre cultură). White recunoaște natura organică a omului, dar separă în mod riguros organicul de cultural. După exemplul lui Marx, el scrie că nu există așa-zisa „natură umană", ci omul unei culturi definite, „natura umană" este acea parte care este comună la om și animal. Punctul de vedere cu privire la determinarea culturală a omului, White îl ilustrează prin exemplul geniilor, iar baza simbolică a culturii este ilustrată prin exemplul orbilor și surdomuților al lui Keller. Cultural, deci ceea ce este posibil datorită simbolului, este realitatea extracorporală, supraorganică, supraindividuală.

Analizând cultura, L. White se ocupă în general de cultură ca de o realitate supraorganică, de cursul ei istoric și mai puțin de cultură în calitate de cultură individuală[7]. El pornește de la premisa după care „cultura ca întreg servește necesităților omului ca specie" și ca atare participă la continuitatea vieții speciei umane. În felul acesta, revine în felul său, la evoluționsimul secolului al XIX-lea în legătură cu determinismul

tehnologic. Adică vede dezvoltarea culturală în creşterea folosirii energiei. White însuşi priveşte ordinea culturală individuală prin procesul folosirii energiei, care contribuie cu succes, cu care se acomodează un anumit „organism" cultural, având şi formula E x T = C (E = energie, T = succesul uneltelor sau tehnologiei, C = cultură).

Ca determinist cultural, White consideră că cunoaşterea naturii şi a dezvoltării culturii nu ne poate ajuta să influenţăm cursul cultural-istoric. Acest lucru ne ajută doar să îl înţelegem mai bine. Aici trebuie atrasă atenţia asupra posibilei neînţelegeri, avându-se în vedere antropologiile sociale. Reprezentanţii acestora dezbat şi studiază „Organismele" culturale, în timp ce L. White se gândeşte la cursul global, universal şi realmente au dreptate şi ei şi el. Mai înainte am amintit cele spuse de White în legătură cu faptul că cultural serveşte menţinerii speciei în timp ce antropologia socială vede în cultură un instrument care serveşte la menţinerea grupurilor. Deci, la primul cultura apare ca o realitate a omului ca specie, iar la ceilalţi „organismul" cultural la un anumit grup, ceea ce sunt lucruri fundamental diferite. O posibilă influenţă asupra unei anumite comunităţi culturale nu înseamnă şi posibilitatea influenţei, intervenţiei sau controlului cursului global cultural-istoric, care se autodetermină, se dezvoltă din sine şi ne influenţează.

Difuzionismul

Studierea vechilor culturi, „primitive" şi „exotice" spre care se îndreptase etnologia secolului al XIX-lea, a facilitat cunoaşterea mai exactă a fenomenului cultural. Faptul acesta va da posibilitatea după aceea sesizării mai clare a deosebirilor culturale, respectiv a diversităţii culturilor. *Deosebirile culturale ca problemă teoretică fundamentală vor intra astfel în preocuparea cercetătorilor culturali de la începutul secolului XX. Lucrul acesta va duce din nou la o atitudine antievoluţionistă, difuzionistă şi relativistă cu privire la cultură.* A. Kroeber compară această schimbare în tratarea culturii cu schimbarea poziţiei geocentrice în cea heliocentrică a lui Copernic.

Datorită muncii susţinute, îndeosebi a lui F. Bastian în Germania şi a lui F. Boas în SUA, studiile respective vor apare ca o reacţie la evoluţionism (liniar) şi se vor dezvolta cel mai mult în ţările acestea. Această orientare este cunoscută ca şcoala istorică, iar în Germania drept *Kulturkreise*. Se consideră că întemeietorul acestei şcoli a fost F. Ratzel, care

a publicat în anul 1888 *Istoria omenirii*, subliniind că nu există limite în spaţiu în analiza şi răspândirea elementelor culturale şi complexelor de elemente culturale. El este primul (în cercetarea istoriei arcului în Africa) unde pentru identitatea elementelor a stabilit criteriul formelor. Elevul său, L. Frobenius, afirmă prin cercetările sale în Africa şi Melanezia legătura de rudenie a tuturor culturilor şi nu numai a elementelor culturale, introducând în acest fel noţiunea de *cercuri culturale*. Pe lângă definiţia formei, el introduce în stabilirea surselor şi răspândirea elementelor culturale, ca şi legăturilor istorice ale culturilor şi criteriul cantitativ al definiţiei, astfel încât cantitatea aceloraşi elemente culturale arată legătura lor mai strânsă sau mai puţin strânsă. Doi reprezentanţi de frunte ai acestei şcoli, F. Graebner şi Ankermann, publică în 1905 *Kulturkreise und Kulturgeschichten in Ozeanien*, iar ceva mai târziu şi despre Africa în acelaşi timp cu W. Schmidt despre America de Sud. În aceste lucrări sunt prezentate mai multe zone culturale distincte şi o relativă cronologie a perioadelor culturale. F. Graebner publică în anul 1911 *Methode der Ethnologie*. După părerea lui, istoria omenirii nu este o mare poveste evoluţionistă în care unele popoare au avansat mai repede decât altele; ea este mai degrabă un ansamblu de relatări despre originea, creşterea şi acţiunea reciprocă a multor culturi care au apărut în diverse centre şi ca urmare a unor cauze diferite, pentru ca apoi să se răspândească în zonele învecinate, uneori în teritorii întregi. El respinge concepţia simplistă a lui Bastian care susţine că psihologia unui popor se deosebeşte de psihologia altui popor. Respingând atitudinea evoluţionistă, de exemplu cu privire la dezvoltarea formelor, reprezentanţii şcolii istorice sunt de părere că este vorba de diferite forme, ca produs al diverselor culturi. Ei afirmă că fiecare element cultural este parte componentă a culturii şi nu poate fi separat de aceasta, existenţa lui în afara culturii originare demonstrează doar răspândirea lui. În cultura fiecărui popor găsim straturi ale elementelor împrumutate. Dacă intră în contact două culturi şi se apropie una de alta, vom întâlni şi „elemente încrucişate".

Şcoala istorică germană difuzionistă sau *Kulturkreise*, a avut susţinători în SUA, unde reprezentanţii de frunte ai acestui curent au fost F. Boas, C. Wissler, N. Nelson, Spindler, E. Sapir, R. Lowie, A. Kroeber. Ei au studiat difuzarea culturilor în America. Primul care a expus ideile difuzioniste în America a fost F. Boas, în 1910. De altfel, el a prezentat etnografia ca o disciplină culturologică strict empirică, care nu ar trebui să se sprijine pe descrierile îndoielnice ale călătorilor, misionarilor şi pe

prelucrarea în cabinete a abordării eurocentriste a culturilor şi istoriilor culturale. B. Malinowski reproşează şcolii istorice germane că reprezentanţii ei de frunte sunt doar muzeologi, că analizează cultura doar pe baza elementelor culturale materiale ca un criteriu de bază şi exclusiv al identificării formale a culturilor. Iar alţii, etnologii sovietici acuză şcoala americană pentru relativism cultural. Este indiscutabil că şi unii şi ceilalţi au căutat adevărul nu în speculaţii, ci în fapte ca cercetători conştiincioşi. Au avut cunoştinţă de istorie, şi-au dat seama de importanţa influenţei reciproce, respectiv spaţiale. Ca atare ei au fost primii care au realizat demistificarea schemei istorice a ideologiei eurocentriste.

(Este important să menţionăm că difuzioniştii au folosit în descrierea culturii şi în dezbaterile despre cultură noţiuni cum sunt elemente culturale, ansamblurile de elemente, tipuri de culturi şi zone culturale.)

„Evidenţierea şi compararea trăsăturilor similare întâlnite în diferite ansambluri culturale împrăştiate pe cuprinsul lumii este o operaţie care merită întotdeauna efortul. Totuşi, chiar dacă unele intuiţii sunt, ici şi colo, îndreptăţite, concluziile care explică prezenţa unor trăsături cu ajutorul analogiilor sunt întotdeauna insuficient justificate, iar încercările de apropiere a acestor trăsături sau chiar a unor complexe culturale rămân cu totul speculative câtă vreme nu s-a efectuat o muncă prealabilă. Într-adevăr, nu cunoaştem în prezent majoritatea popoarelor decât în mod foarte superficial, iar asemănările trebuie să meargă până la o identitate perfectă pentru a fi siguri că nu este vorba despre elemente eterogene. Chiar şi atunci când comparăm ansambluri de trăsături (ceea ce reduce riscul de a greşi) rămâne problema fundamentală dacă anumite trăsături, deşi strâns legate între ele nu aparţin, în ultimă instanţă, unor cercuri sau straturi culturale diferite. În sfârşit, trebuie să presupunem că, practice, nici una dintre configuraţiile actuale nu este unică prin origine şi să adăugăm că, cu cât o cultură este mai evoluată, cu atât mai mici sunt şansele ca ea să fie aşa.

Funcţionalismul

Acest model explicativ din ştiinţele sociale are la bază ideea de funcţie care în matematici înseamnă mărimi ale căror valori depind de valorile celorlalte mărimi. În aceste sens, o relaţie funcţională poate fi văzută ca o schimbare, ca o corelaţie între variabile individuale. În analiza funcţională, o funcţie trebuie să acţioneze pentru ceva într-un sistem, ca nu se

poate manifesta decât într-un mod relațional. Spunem că un eveniment *A* este funcție pentru un eveniment *B* dacă, și numai dacă, cele două evenimente sunt corelate în general. Când vorbim de funcții sociale, ne referim la o clasă de evenimente și nu la simple unități specifice. Actul de a vota poate fi funcțional pentru un regim politic numai dacă el face parte dintr-o clasă generală de activități care caracterizează structura democratică a regimului.

Funcționalismul își are rădăcinile în teleologia lui Aristotel, după care orientarea spre un scop final caracterizează condițiile anterioare. Ideea de bază a acestui model explicativ este că un organism interacționează cu stimulii din mediul extern într-un mod care duce la adaptare între organism și mediu. Din această perspectivă, între sistemul social global și sistemul politic există un schimb de informații și de substanță (cereri, nevoi, interese, decizii etc.) pe bază de retroacțiune (*feed-back*) prin care se realizează echilibrul homeostatic al funcționării sistemului. Prin urmare funcția de adaptare este bazată pe relații de interdependență dintre părți sau dintre întreg și parte. În cadrul sistemelor politice, între structuri și funcții există o relație de condiționare. Funcția descrie activitățile specializate ale unui individ sau organizații. Nu numai structuri similare realizează funcții diferite, dar și funcții similare pot fi realizate de structuri diferite.

Analiza funcțională constă în tratarea oricărui fapt social din perspectiva relațiilor pe care le întreține, în sincronie cu alte fapte sociale în interiorul unui ansamblu care nu este epistemologic necesar să fie privit ca fiind complet structurat. Noțiunea de „funcție" trimite doar la ideea interdependenței relative a faptelor. Legăturile observabile în realitate nu sunt observabile la rang de raporturi de determinare sau de legi de funcționare. Funcția nu este prevăzută cu un statut explicativ în sensul strict, ci în cel euristic al termenului. Se admite că orice societate este formată dintr-un anumit număr de elemente identificabile, că aceste elemente nu sunt dispuse la întâmplare, ci urmează o anumită logică a configurațiilor, că evidențierea relațiilor dintre aceste elemente – relații care nu sunt obligatoriu de utilitate reciprocă – contribuie într-o oarecare măsură la înțelegerea fiecăreia dintre ele[8].

„O teorie funcționalistă (...) pornind de la constatarea că există relații de corespondență funcțională între faptele sociale, ajunge la concluzii generale privind natura societății. (...) R.K. Merton a arătat că funcționalismul cel mai radical se întemeiază pe însușirea a trei postulate: 1.

Postulatul unității funcționale a societății: fiecare element constitutiv al unei societăți ar fi funcțional pentru sistemul social, care este, deci, văzut ca fiind întrutotul organizat; 2. Postulatul funcționalismului universal: toate elementele constitutive ale unei societăți ar exersa o funcție anume; 3. Postulatul necesității: fiecare element constitutiv ar fi o parte indispensabilă a acesteia." Pentru E. Durkheim și A.R. Radcliffe Brown, „o funcție nu ar putea predetermina instituția capabilă să o îndeplinească (argumentul mutațiilor și echivalenților funcționali), după cum nici instituția nu ar putea fi caracterizată doar prin rolul său funcțional" (argumentul vestigiilor).

(...) În secolul XX, noțiunea de „funcții" va fi pusă în serviciul unui „principiu de inteligibilitate" a realității sociale. (...) 1. Funcționalismul presupune că omul în societate poate face obiectul unei științe pozitive după modelul determinist al științelor naturii. 2. El recurge masiv la analogia biologică pentru a explica socialul. Fără a putea fi asociat organismului care susține identitatea de substanță dintre societate și organismul viu, funcționalismul se sprijină pe ipoteza că există similitudini de organizare între cele două ordine de fenomene. 3. Funcționalismul se apropie de o concepție unitară a lumii sociale (toate societățile s-ar supune unor legi de funcționare identice) și de o imagine a devenirii sociale cu tendință progresivă. 4. El conferă, așadar, întregului un primat ontologic explicativ asupra părților (respectiv societății asupra individului). 5. Principiul explicației funcționaliste este de inspirație antiistorică. Refuzul istoriei este, în același timp, o decretare epistemologică (antropologia trebuie să fie o știință, ceea ce istoria, văzută ca o cunoaștere nondeterministă și nongeneralizantă nu poate fi) și un principiu metodic.

Axiomele funcționalismului în viziunea lui B. Malinowski sunt: „Prima este că orice cultură trebuie să satisfacă sistemul de necesități biologice: metabolism, reproducere, condiții de temperatură, apărarea de umiditate, vânt și toate atacurile climatice sau atmosferice, apărarea de animale și oameni, destindere, exerciții musculare și nervoase, reglarea creșterii. A doua axiomă: orice realizare culturală care necesită folosirea de obiecte prelucrate și de simboluri este o prelungire instrumentală a anatomiei umane și satisface direct sau indirect o nevoie somatică (...) S-ar putea demonstra că, din momentul în care piatra, bățul, flacăra sau veștmintele vin să completeze anatomia umană, folosirea acestor obiecte, acestor unelte, acestor articole, dacă satisface unele necesități somatice creează, în același timp, necesități derivate (...). Un nou tip de necesitate,

legată de necesitatea biologică şi tributară acesteia, dar generatoare de noi determinisme, însoţeşte orice proiect de activitate culturală"[9].

Malinowski atacă teoria „rămăşiţelor" la evoluţionişti şi „elementelor împrumutate" la difuzionişti ca elemente depăşite şi neştiinţifice, ca mijloc metodologic fals pentru reconstituirea gradelor de civilizaţie, considerând că nu există nici „rămăşiţe", nici elemente „împrumutate", ci complexe de elemente, că toate elementele sunt la fel de funcţionale pentru o anumită cultură, că aceste teorii sunt consecinţa neînţelegerii culturii ca entitate funcţională, a separării necritice a elementelor de contextul funcţional. Alţii îi atacă pe funcţionalişti pentru abordarea neistorică, pentru că nu pot să explice schimbările. Aici este vorba însă de neînţelegere şi la unii şi la ceilalţi. Difuzioniştii şi evoluţioniştii au fost preocupaţi de istoria culturală şi dezvoltarea realităţii culturale. Că există dezvoltare, cel puţin în ce priveşte tehnica, recunoaşte şi Malinowski, împărtăşind şi justificarea gradării şi faptul existenţei în trepte de istorie culturală. Un fapt istoric evident este că unele elemente culturale „supravieţuiesc" „treptei" sau culturii în care au apărut (chiar dacă îşi schimbă funcţia). Funcţionaliştii studiază însă, adică au ca obiect definit comunitatea culturală (în general existentă), funcţionarea ei şi nu istoria realităţii culturale şi nici istoria culturală a acestei comunităţi stabilite. Prin urmare, obiectul preocupării lor ştiinţifice este total diferit.

Din aceste curent cultural fac parte majoritatea sociologilor de la P. Sorokin până la T. Parsons.

Structuralismul

Curent apărut la începutul secolului XX în ştiinţele lingvistice, odată cu publicarea în 1909 a lucrării *Probleme de lingvistică generală* a lingvistului elveţian Ferdinand de Saussure. În această lucrare se face o distincţie între *limbă* şi *vorbire*, plecându-se de la caracterul arbitrar al semnului lingvistic. Ferdinand de Saussure concepe limba ca un sistem general de semne, bazat pe relaţii de interdependenţă şi de interacţiune, în care orice modificare (în topica frazei, în succesiunea literelor unui cuvânt) atrage după sine modificări la nivelul întregului. În ştiinţele sociale abordarea structural-sistemică avea să cunoască aplicări cu rezultate spectaculoase în economie (W. Leontieff), în politologie (David Easton) şi, mai ales, în antropologie. „După modelul structuralismului lingvistic, întemeiat de F. de Saussure, preluat şi în antropologie (de exemplu, de

Claude Lévy-Strauss), în măsura în care structura este privită exclusiv ca o proiecţie sincronică a gândirii asupra obiectului cunoaşterii, metoda de analiză structurală ar consta în punerea în evidenţă a unor relaţii, prin mijloace formale, fără a li se desprinde geneza şi semnificaţiile lor obiective."[10] Acesta observa deja că structurile nu sunt felii decupate ale realităţii sociale date, ci o metodă de analiză prezentă în diferite domenii. Prin structură putem înţelege o formă de organizare a materiei, structura fiind în acest caz secţiunea spaţio-temporală, momente (stări) de stabilitate, determinări calitative, puncte nodale în procesualitatea infinită a structurii universului.

Conceptul de structură reflectă, astfel, sintetic proprietăţile structurilor obiective. Ordinea internă a sistemului, dispoziţia şi aranjarea părţilor sau elementelor întregi, precum şi interacţiunile specifice ale acestora în configurarea sistemului formează structura acestuia. În raport cu sistemul, *structura* apare ca un complex unitar de interacţiuni care integrează elementele în *întreg*; ea conferă sistemului caracter *omogen* şi *continuu*, detemină *stabilitatea calitativă* şi *identitatea acestuia*. Pentru structuralişti, structura este o construcţie logică, un operator, o *matrice* de cercetare, o metodă de analiză, o schemă, un model al obiectului şi nu un concept cu semnificaţie reală, independentă de subiect. Din această perspectivă, structura apare ca o simulare dirijată a obiectului care nu are, în parte, un corespondent obiectiv, ci este mai degrabă un ansamblu de reguli de corectare a obiectului, codificate de cercetător. De aceea, structuralismul este nu atât o concepţie despre structurile reale, ci, cu precădere, o tehnică de cercetare, o activitate operaţională[11].

„Principiul fundamental este că noţiunea de structură socială nu se referă la realitatea empirică, ci la modele construite pe baza acesteia. Astfel, apare deosebirea dintre două noţiuni atât de apropiate încât au fost adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* şi aceea de *relaţii sociale*. Relaţiile sociale sunt materia primă folosită la construirea modelelor care fac vizibilă structura socială însăşi. În nici un caz aceasta nu poate fi deci redusă la totalitatea relaţiilor sociale care pot fi observate într-o societate dată."[12] Astfel, relaţiile de rudenie şi de alianţă constituie materia primă din care se pot extrage modelele şi structurile societăţii primitive.

Un alt reprezentant al structuralismului în antropologie, A.R. Radcliffe Brown (1881 – 1955) vede în structurile sociale reţele complexe de relaţii existente între membrii unei societăţi. O structură este, în general, un sistem ordonat de părţi şi de componente. „O bucată muzicală, o

frază, un edificiu, un animal au o structură. O structură au şi societăţile umane. Componentele sau unităţile structurii societăţilor umane nu sunt molecule, pietre, părţi ale discursului etc., ci persoane, considerate (...) ca fiinţe care ocupă poziţii şi acţionează în societate."[13]

Structura socială este o realitate concretă care are ca funcţie vitală asigurarea vieţii şi continuitatea existenţei în societate. Această funcţie este acceptată în ciuda unor discontinuităţi manifestate în interiorul structurilor ca fenomen dinamic. Structura socială are un caracter dinamic deoarece este condiţionată de însuşi dinamismul inter şi intrageneraţional. Comunităţile umane se îmbogăţesc continuu cu noi membri (prin naştere, căsătorii, imigraţie) şi pierd continuu pe alţii prin moarte, căsătorii, emigraţie sau deplasarea pe orizontală în căutarea unui loc de muncă. Compoziţia unei societăţi se modifică în acest fel, dar nu se schimbă deloc structura socială generală, observă Radcliffe Brown. Dacă, de exemplu, ne reîntoarcem într-o comunitate după 10 ani nu vom mai regăsi toate personajele cunoscute mai înainte şi vom vedea multe raporturi schimbate între membrii societăţii însăşi. Totuşi, în ciuda acestui lucru, putem constata că societatea, structural vorbind, a rămas aceeaşi; că tipul de raporturi dintre membrii ei este identic. Nici dacă în această perioadă în comunitate ar fi avut loc schimbări revoluţionare. acestea nu vor schimba întrutotul structura precedentă.

Structuralismul a fost contestat, în chiar epoca afirmării sale, de şeful de linie al unui alt curent în antropologia politică actuală, antropologia dinamică.

G. Balandier reproşează structuralismului o viziune monistă, ceea ce îl împiedică să înţeleagă sistemul relaţiilor politice „unde competiţia evidenţiază pluralismul, unde echilibrele rămân întotdeauna vulnerabile şi unde puterea creează un adevărat câmp de forţe".[14]

O altă observaţie critică vizează rigiditatea mediului său formal, ceea ce îl împiedică să se adapteze la studiul dinamicii sistemelor politice actuale. „Sistemele structurale, aşa cum le descriu antropologii, sunt întotdeauna sisteme statice, sunt modele ale realităţii sociale, care prezintă un stadiu accentuat de coerenţă şi de echilibru, în timp ce realitatea aceasta nu are caracterul unui stat coerent; ea conţine contradicţii, manifestă variaţii şi modificări ale structurilor."[15]

NOTE:

[1] TAYLOR. E.B., *Primitive Culture*,London, 1871.

[2] MORGAN, L.H., *Ancient Society, or Researches in the Linear of Human Progress from Savagery Trough Barbarism to Civilisation*, New York, Holt, 1877, p. 6-7.

[3] KROEBER, A., *Antropology: Culture patterns and processes*, p. 10.

[4] WHITE A., Leslie, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, Grave Press, Inc. New York, Evergreen Books, p. 308, 309.

[5] *Ibidem*, p. 323.

[6] *Ibidem*, p. 323.

[7] Aceasta nu înseamnă că L. White prevede existența reală a culturilor individuale, prin faptul că ilustrează realitatea culturală prin culturi individuale în istorie, întrucât în citatele de mai sus, scrie clar: că fiecare din perioadele cele mai timpurii ale istoriei omenirii s-a născut într-o anumită cultură, într-o civilizație, că nici un om nu își crează propria cultură, că culturile trebuie să se explice prin cultură şi că ființele umane sunt doar mijlocul prin care se exprimă culturile.

[8] LENCLUD, G., *Funcționalism*. În. *Dicționar de etnologie şi antropologie*, ediția a 2-a.

[9] MALINOWSKI, B., *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. Paris, Maspero – La Découverte, 1961, p. 140-141.

[10] *Materialism didactic şi istoric,* Editura Pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 109.

[11] BARTHES, Roland, *L'activité structuraliste*. În: *Les lettres nouvelles*, februarie 1963, p. 73.

[12] LEVI–STRAUSS, Claude, *Antropologie structurală*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 336.

[13] BROWN, A.R. Radcliffe.

[14] BALANDIER, George, *Antropologie politică*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 46.

[15] *Idem*, p. 31.

Capitolul V

AGRESIVITATE ŞI VIOLENŢĂ

Delimitări conceptuale

În literatura de specialitate agresivitatea a fost definită ca acel comportament al omului care conduce „la vătămarea celui atacat, fie că este vorba de rănire sau distrugere, fie că este vorba de enervare, ironizare sau jignire"[171]. În definirea conceptului s-au conturat deja două note esenţiale: 1. intenţionalitatea acţiunii agresive şi 2. existenţa reacţiilor care emit stimuli dăunători orientaţi spre un alt organism. Astfel, Dollard şi colaboratorii consideră că intenţionalitatea este caracteristica decisivă, desemnând prin agresivitate acea secvenţă de comportament al cărei scop este „rănirea persoanei împotriva căreia este îndreptată"[182]. Prin urmare, predispoziţiile unei persoane spre comportament agresiv ţin atât de factori interni cât şi de factori externi, fiind puternic influenţate de procesele de socializare. Prin violenţă se înţeleg acţiunile realizate ca parte a unei metode de luptă care provoacă în mod intenţionat suferinţe fizice sau morale altor persoane. Plecând de aici, prin violenţă politică se înţelege orice metodă de luptă violentă folosită în scopul cuceririi, menţinerii sau influenţei puterii de stat. Aceste metode au îmbrăcat în istorie o gamă foarte largă de manifestări: războaiele dintre state, războaiele civile, revoluţiile, răscoalele, asasinatele, şantajul şi intriga politică, violenţa instituţionalizată prin care clasa aflată la guvernare îşi menţine controlul asupra statului ca şi asupra revoluţionarilor care i se opun. În general, o sursă de apariţie a violenţei politice este lupta pentru aproprierea resurselor politice rare, ceea ce duce frecvent la încălcarea normelor şi regulilor privind organizarea competiţiei, chiar şi în regimurile democratice. Nimeni nu poate nega că pierderea alegerilor nu declanşează

acte de violență extremă, ca în regimurile din Europa de Sud-Est aflate în tranziție la democrație.

Din multitudinea de sensuri și definiții acordate violenței, Yves Michaud se oprește cu precădere la două dintre ele: termenul „violență" desemnează fapte și acțiuni, „pe de alta, el desemnează o manieră de a fi a forței, a sentimentului sau a unui element natural – violență a unei pasiuni sau a naturii. În primul caz, violența se opune păcii, ordinii pe care ea o tulbură sau repune în cauză. În al doilea caz, forța brutală sau dezlănțuită înfrânge regulile și depășește măsura"[193].

Cauzele agresivității și ale violenței

Cu privire la cauzele care declanșează agresivitatea și violența în viața socială, în literatura de specialitate, în ultimele decenii s-au cristalizat mai multe teorii care reflectă din unghiuri epistemologice specifice efortul științelor socio-umane de a surprinde sursele acestor deviații comportamentale. Una din cele mai răspândite din aceste teorii este teoria agresivității instinctive, de origine freudiană și etologică. Aceasta pleacă de la premisa că un comportament agresiv trebuie atribuit unui instinct, unei porniri a indivizilor spre autodistrugere. Viața și acțiunile fiecărui individ se desfășoară într-o confruntare continuă între instinctul vieții și instinctul morții (Eros și Thanatos). Fiecare individ are în interiorul său o sursă autonomă de agresivitate și de impulsuri agresive.

Dintre psihanaliștii postfreudieni, Melanie Klein este aceea care a insistat cel mai mult asupra importanței pulsiunilor morții și ale distrugerii. „Prelungind concepțiile lui Freud ea consideră că din epoca primei copilării pulsiunea morții este, în parte, expulzată și orientată spre obiecte, dând naștere sadismului. Copilul trebuie să se apere însă de pulsiunea care nu a fost exteriorizată și care provoacă o angoasă internă. Angoasa s-ar naște din pulsiunile agresive proiectate spre exterior și din cele care rămân în interiorul aparatului psihic."[4]

O teorie foarte răspândită privind explicarea violenței și agresivității este teoria behavioristă stimul-reacție care duce la relația dintre frustrare și agresiune. Studiile neurofiziologice au pus de mult în evidență modificările provocate în organism de factorii de stress. Este vorba de sindroamele generale și locale de adaptare, ca reacție de apărare a organismului atacat. Aceste reacții de adaptare la mediu dau naștere la modificări endocrine și metabolice, la tulburări cardiovasculare.

Teoria antropologică aduce sugestii preţioase în ceea ce priveşte clarificarea originii agresivităţii. Odată cu ridicarea pe verticală a omului, cu specializarea membrelor superioare în perfecţionarea şi utilizarea uneltelor, cu descoperirea focului, omul devine un prădător care reportează primele succese în dominarea naturii: „(...) În locul unui comportament de retragere şi de fugă, se pare că hominidele au adoptat foarte devreme un comportament de pradă şi de atac"[5]. Descoperirea de noi teritorii, de noi spaţii ale cunoaşterii s-a dublat la om cu dezvoltarea comunicării simbolice care a dus la noi relaţii de cooperare în cadrul grupului, la apariţia şi perfecţionarea de noi arme de vânătoare. Omul ucide nu numai dintr-o tristă necesitate – aceea de a nu muri de foame –, ci şi din plăcerea proprie de a experimenta noi situaţii limită, de a paria pe propria capacitate, de a supune noi zone ale existenţei capriciilor şi orgoliului său.

O teorie care explică creşterea violenţei prin privarea relativă de bunuri sau de satisfacţii îi aparţine lui T.R. Gurr[6]. Prin privarea relativă el înţelege decalajul dintre aspiraţiile indivizilor şi satisfacţiile lor efective. După T.R. Gurr, violenţa ar creşte ca o reacţie la factorii politici stresanţi: potenţialul represiv al statului; gradul de organizare instituţională a societăţii, specificul regimului politic, criza de legitimitate a acestuia. Violenţa poate fi măsurată după manifestările, extinderea şi intensitatea ei.

Şcoala psihologiei dinamice a lui J. Dollard[7] a elaborat înainte de al Doilea Război Mondial teoria raportului dintre frustrare şi agresivitate care păstrează şi astăzi o vastă marjă de aplicabilitate, datorită înmulţirii factorilor de stres şi escaladării dorinţelor societăţii de masă care produc frustrare. Teza centrală a lucrării lui J. Dollard este că reacţia primă la frustrare (definită ca starea unui subiect căruia îi sunt interzise reacţiile adecvate la stimulii pe care îi primeşte) este agresivitate. Aceasta variază în funcţie de capacitatea reacţiei de frustrare, de gradul de interferenţă cu reacţia frustrată şi de contactul cu alte reacţii frustrate. „Cu alte cuvinte, cu cât stimulul este mai puternic, cu atât intensitatea frustrării este mai mare şi cu cât frustrarea afectează aspecte ale comportamentului, cu atât agresivitate va fi mai mare. Agresivitatea se întoarce direct contra sursei de frustrare; dacă ea este inhibată, ea produce agresiuni derivate sau autoagresiune. Această relaţie dintre frustrare, agresivitate şi violenţă poate fi mai bine instrumentalizată în lumea contemporană dacă analizăm noţiunea de stress ca factor corelativ al agresivităţii. *Stressul* este reacţia apărută în procesul de adaptare a organismelor complexe la

mediu. Tensiunile apărute în acest proces de adaptare provoacă modificări metabolice în funcționarea organismului și de aici un sindrom general de adaptare prin care organismul caută un obiect asupra căruia să-și exteriorizeze neliniștea, nemulțumirea, furia cauzate de această stare.

Frustrație și agresivitate

Definită ca un fenomen complex de „dezechilibru afectiv care apare la nivelul personalității în chip tranzitoriu sau relativ stabil, ca urmare a nerealizării unei dorințe, a obstrucționării satisfacerii unei trebuințe, a deprivării subiectului de ceva care îi aparținea anterior, în ordinea materială sau în plan proiectiv și afectiv“[8], termenul de frustrație a fost introdus de către Freud ca denumire a stărilor de privațiune pe care le resimte subiectul în condițiile nerealizării libidourilor sale. Ulterior, termenul a pătruns în cele mai diverse discipline, inclusiv în cele psihosociale, fiind considerat un element central al vieții și relațiilor afective, cu consecințe importante în structurarea personalității deviante. Definițiile cele mai frecvente date frustrației se concentrează succesiv pe următoarele elemente ale procesului de frustrare: 1. cauza sau situația frustrantă în care apar obstacole și relații coercitive în realizarea dorinței, printr-o anumită corelare a condițiilor interne cu cele externe, o împrejurare de viață care generează insatisfacții; 2. starea psihică de frustrație, constând în trăiri conflictuale, suferințe cauzate de privațiuni, anxietăți etc.; 3. reacțiile comportamentale și, în genere, efectele frustrației care, după E. Hilgard, pot fi imediate sau amânate și de durată. Dintre reacțiile proprii frustrației se citează agresivitatea care poate fi orientată asupra obiectului frustrației sau, prin comutare, asupra oricărui obiect; regresiunea la modalități inferioare de comportament (primitivizarea); depresiunea și reacțiile de abandon; procesele de compensație, corelate cu tendința de escaladare a dificultăților și dobândirea de performanțe într-un domeniu sau altul. R. Sears constată că violența conduitelor agresive se mărește în funcție de intensitatea motivației frustrate, iar V. Pavelcu consideră că fenomenele cronice de frustrație se instalează ca o specie de complexe cu un conținut corespunzător complexelor de inferioritate descrise de A. Adler. Depășind un anumit nivel de toleranță, frustrația duce la consecințe patologice: „Educația, notează N. Sillamy, nu constă în suprimarea frustrațiilor, ci în dozarea lor în funcție de rezistența subiectului“. De cele mai multe ori frustrația determină structuri ale personalității, de

unde şi tendinţele mai mult sau mai puţin eficiente de supracompensare la frustratul cronic decompensat. Elocvente, sub acest raport, sunt studiile asupra copiilor frustraţi material, comunicaţional, afectiv (carenţa afectivă) şi care mai târziu prezintă „sechele" de tipul egoismului, izolării, agresivităţii, hipersensibilităţii etc. Psihanaliza tratează frustraţia îndeosebi ca formă a conflictelor inconştiente, iar efectele acestora se manifestă prin declanşarea mecanismelor de apărare a eului cum sunt refularea, derivarea, substituirea, proiecţia, identificarea etc. De cele mai multe ori, frustraţia nu apare în legătură cu satisfacerea nevoilor de bază, ci cu a trebuinţelor de performanţă, de identificare socială, de realizare profesională. Ea apare odată cu procesele de evaluare, interpretare prin care se va acorda situaţiilor de blocare şi contrariere un sens precis: cel de privare, de păgubire, de lipsire de un drept. Fenomenul propriu-zis de frustrare se naşte numai în cadrul unui raport social, în condiţiile prezenţei unui conflict motivaţional, implicând cu necesitate actul evaluării şi interpretării prin care persoana frustrată atribuie conduitei persoanei frustrante acel sens specific fenomenului de frustrare: reaua intenţie, acţiunea în sensul privării, păgubirii de un drept, de un bun individual; de aici şi sentimentul de nemulţumire şi chiar de revoltă pe care-l trăieşte persoana frustrată.

Un cercetător român, specializat în problemele tineretului, consideră că „Nu întotdeauna frustraţia apare în cadrul unui raport social direct, nu întotdeauna ea este rezultatul unui proces reflex de atribuire a unei intenţii răuvoitoare agentului frustrant. Multe din stările de frustraţie îşi au originea în mediul intern al subiectului, fiind determinate de propriile inferiorităţi sau incompetenţe. Ceea ce este caracteristic frustraţiei este conştiinţa unei stări de privaţiune care va da naştere unei tensiuni emoţionale, unei nevoi de descărcare, stare explicată uneori prin reaua intenţie a altcuiva, uneori fiind găsită în propriile incompetenţe sau, alteori, este nedeterminată, subiectul frustrat neputând-o lega de o cauză reală adecvată. În acest ultim caz, omul aflat în starea de tensiune caută o pricină, fiind gata să descarce chiar în mod neadecvat starea sa de tensiune, dând naştere, astfel, la numeroase ocazii de conflicte reale, obiective cu cei din jur"[9].

Aşadar, mecanismele generatoare ale sentimentului de frustraţie îşi originează pulsiunile în inconştient de unde defulează, pe calea revoltei iraţionale în viaţa socială.

Dollard[10] a evidenţiat relaţia de la cauză la efect între frustraţie şi agresivitate. Or, este incontestabil că mediul urban, prin natura sa, provoacă

frustrații frecvente care declanșează, la rândul lor, numeroase conduite agresive. Fenomenele „găștilor de cartier“, ale vandalismului de pe stadioane și ale agresiunilor de jaf armat gratuite ar putea să aibă la bază această relație. În acest caz, la geneza conduitei delincvente concură mai mulți factori. Pe de o parte, normele de conduită inoculate copilului în procesul de socializare de către școală, familie și mediul social sunt false sau contradictorii până la a se anula unele pe altele, ceea ce are ca efect o diminuare a rezistenței în fața tentațiilor. Pe de altă parte, în condițiile șomajului și ale timpului liber, grupurile de adolescenți, de tineri și de copii ai străzii, deja organizați pe principiile structurii interne a bandelor, fără bani și fără ocupație, colindând ore întregi străzile și cartierele, resimt ca o sfidare opulența de produse străine ostentativ etalate în vitrinele magazinelor de lux precum și concursurile dintre cele mai scumpe autoturisme. Sentimentul de frustrare motivează dorința puternică de posesie, în sensul legitimării trecerii la acte ilegale de dobândire.

Relația de la cauză la efect, dintre frustrație și agresiune devine evidentă și se manifestă mai ales în cadrul delincvenței juvenile, unde presiunea arzătoare a dorinței, cauzată de factorii specifici ai vârstei, face ca motivarea legitimității trecerii la acte ilegale să aibă la bază sentimentele violente de frustrație. În ce constă matricea bio-psiho-socială a acestor factori specifici, cuprinși, în general, în genul proxim al noțiunii de adolescență vom vedea în cele ce urmează. Definiția adolescenței ca ansamblul transformărilor psihologice de adaptare la starea de pubertate sau ca perioada în cursul căreia, sub efectul maturizării sexuale, în aspectele sale biologice, psihologice și sociale subiectul procedează la remanierea imaginii despre el însuși și despre alții, ca și despre sistemul relațional al Eului său cu mediul până la organizarea definitivă a personalității sale impune câteva precizări suplimentare. Dacă pubertatea constituie referința fundamentală de început a adolescenței, limitele sale terminale sunt foarte controversate. Tendința generală fixează sfârșitul adolescenței la 18 ani, iar începutul ei între 12-14 ani în zonele occidentale temperate.

Maturizarea organelor sexuale relevă angoasa conflictului oedipian într-o tulburare a echilibrului cucerit prin socializarea din timpul copilăriei. Importanța acestor angoase pentru structurarea personalității se vede în ambivalență și numeroasele contradicții ale comportamentului adolescentin în condițiile modificărilor biologice. Într-adevăr, la același tânăr coexistă adesea supunerea și revolta, altruismul și egoismul, bucuria și tristețea, optimismul și melancolia. Aceste oscilații comportamentale

nu constituie pentru mulți specialiști decât semnele exterioare ale unei serii de adaptări interne progresive.

Unele din contribuțiile cele mai importante la înțelegerea adolescenței (A. Freud, P. Blos, E. Kestember, E. Erikson) consideră „criza adolescenței" ca un proces revolutiv al conflictelor din perioada copilăriei. Este vorba de o criză normativă, cu alte cuvinte de o fază normală a conflictelor ascuțite, caracterizată printr-o fluctuație aparentă a Eului și printr-un puternic potențial de creștere: ceea ce ar putea să apară ca începutul unei nevroze nu este adeseori decât depășirea unei etape anterioare și care, de fapt, contribuie la procesul de formare a identității. După Anna Freud, de exemplu, „adolescența constituie o întrerupere a unei creșteri până atunci fără probleme și care se aseamănă, în aparență, cu o varietate de alte perturbări emoționale și de transformări structurale"[11]. Din această cauză, manifestările adolescenței sunt foarte apropiate de formațiunea simptomatică de tip nevrotic, psihotic sau antisocial. În perioada tulburării generale a adolescenței, echilibrul bazat pe anumite relații între instanțele psihice și pe raporturile dintre personalitate și condițiile mediului se rup cu o extremă ușurință. Fiecare fază a dezvoltării creează noi situații conflictuale cărora le corespund alte mijloace de a confrunta aceste conflicte, la nivelul aspirațiilor morale, specifice vârstei. În această privință, unele situații conflictuale devin ireversibile dacă în psihologia adolescentului nu are loc o fuziune a valorilor morale cu atributele specifice vârstei. Psihologul francez M. Debesse consideră că la această vârstă se constituie „o morală a valorilor", dublată de „o morală a idealului", care va contrasta dureros cu relativismul axiologic al mediului cotidian: „Ea se ordonează în jurul unor forme de conduită care au în ochii adolescenților un preț nemăsurat: devotamentul, sinceritatea, mila, eroismul etc. Tinerii iubesc greutățile pentru a le învinge. Ei au oroare de mediocritate și de compromis. Îi atrage tot ce necesită un efort pasionat... Această morală a eului este, totodată, o morală a sentimentului: ea se bazează pe dragostea față de bine"[12].

Unii autori, în continuarea lucrărilor lui Spith și Bowlby privind consecințele frustrațiilor precoce, consideră că relația mamă-copil, trăită la un mod sado-masochist, este un factor capital în apariția tulburărilor de comportament. Alții consideră că comportamentul antisocial al tinerilor este încurajat inconștient de părinți. Aceștia ar participa inconștient la procesul delincvent, bucurându-se de actele copilului lor și proiectând subtil asupra lui propriile lor sentimente inconștiente de ostilitate și de distrugere.

Pentru W. Reckless, autorul teoriei „rezistenţei la frustrare“, aspectul cumulat al tensiunilor şi dizarmoniilor mediului familial în care trăieşte adolescentul se concretizează în „disonanță cognitivă şi afectivă“ care se produce mai ales atunci când este încălcată sau nerealizată una din „aşteptările“ tânărului. Ameliorarea stării tensionale se poate realiza prin reducerea disonanței în următoarele moduri: a) prin încercarea tânărului de a-şi schimba propriile convingeri în raport cu cele ale adulților; b) prin încercarea de a schimba convingerile adulților şi a le impune pe ale sale proprii; c) prin respingerea sau contestarea totală a modelelor comportamentale convenționale ale adulților.[13] Tânărul care va conştientiza că nici comportamentul său, nici al părinților nu sunt cele aşteptate va încerca să reducă disonanța cognitivă rezultată din această situație, respingând modelele convenționale şi părăsind mediul familial pentru a se apropia de acele grupuri de tineri ce-i asigură suport emoțional şi securitate afectivă.

Manifestările delincvente ale tinerilor pot apărea pe un fond de „frustrare“, ca dorință de compensare a acesteia. Capacitatea tânărului de a suporta o frustrare fără a avea sentimentul inadaptării, adică fără a recurge la moduri de răspuns inadecvat, formează aşa-numita „toleranță la frustrare“[14]. Intensitatea acestei toleranțe poate influența apariția unor comportamente delincvente, acționând fie ca un factor stimulator, fie ca o barieră a acestora.

Agresivitate şi distructivitate

Problematica agresivității a pătruns în toate sferele vieții publice şi i-a contaminat toate manifestările ei cotidiene. Practic, spațiul emisiunilor de ştiri este ocupat în mare măsură de crimele, violurile, conflictele interetnice, de violențe cu un grad mai redus de pericol social, cum ar fi furturile sau jafurile armate, din țară şi de peste hotare. La acestea se adaugă conflictele internaționale: terorismul, războaiele etc.

Ea este continuu readusă pe tapet prin formele violenței simbolice, ale luptei pentru putere şi dominație care depăşesc regulile *fair-play*-ului. Formele mereu noi pe care le au în spațiu şi timp manifestările agresivității pun într-o nouă lumină motivațiile subiective şi cauzele cele mai adânci ale acestui comportament social-politic.

Pentru J.J. Rousseau, omul se naşte bun de la natură dar societatea îl corupe. Pentru alții, dimpotrivă, omul se naşte înzestrat cu toate instinctele

unui animal de pradă. Societatea este aceea care-l obligă să se stăpânească şi să se modereze. Până într-atât încât, pentru unii sociologi, ca Durkheim, constrângerea este, prin excelenţă, criteriul faptului social.

Tendinţa de extindere a agresivităţii, sub toate formele ei, capătă noi şi numeroase aspecte în a doua jumătate a secolului XX. Terorismul fundamentalist, terorismul politic, răpirea de persoane, şantajul politic, crimele politice sunt noile forme de agresivitate care justifică, întrucâtva remarca ironică a lui Paul Valéry: „Esenţialul activităţii politice este de a excita indignarea unora împotriva altora".

Alţi autori, de pildă A. Storr, extind agresivitatea la toate activităţile noastre, de îndată ce acestea prezintă un aspect dinamic. Pentru el, iniţiativa, consecvenţa, spiritul competitiv, ambiţia, dragostea, repulsia – toate trebuie inserate în acest cadru.

Agresivitatea colectivă nu înseamnă însă suma aritmetică a agresivităţii individuale. Manifestările sale sunt de altă natură şi ea se supune psihologiei, comportamentului de masă. Nu este mai puţin adevărat că există un număr mare de interferenţe între aceste două categorii de comportament, unul cultural, iar celălalt socio-economic. Motivele violenţei individuale nu sunt întotdeauna conştiente şi recunoscute de către autorii lor. Ele pot fi iluzorii, bazate pe halucinaţie, un delir, o obsesie morbidă. Dar un pretext justificat există întotdeauna.

Motivele agresivităţii colective sunt mai greu de descris şi de măsurat. Manifestările ei sunt mai violente, dar motivaţiile sunt mai puţin clare. Condiţiile în care ele se nasc, se formează şi se exprimă sunt mai complexe. Mai mult decât violenţele individuale, ele sunt frecvent iluzorii sau înşelătoare. În majoritatea conflictelor de stradă, a manifestaţiilor revendicative sau politice, provocarea şi agresiunea sunt greu de determinat. Problema de a şti cine este adevăratul responsabil al ostilităţilor este aproape întotdeauna discutabilă. Aceasta pentru că în om există o tendinţă de neînvins să-şi transpună atitudinile individuale în fapte sociale, în primul rând prin intermediul reprezentării simbolice a evenimentelor. Se întâmplă adeseori ca, pe calea ocolită a motivaţiei, să se confunde agresivitatea colectivă cu agresivitatea individuală. Căci oamenii concep conflictele între grupuri sau între grupuri şi instituţiile statului ca fiind identice cu cele din viaţa lor personală. Şi această tendinţă este facilitată de faptul că scandalurile şi conflictele pornesc de la o dispută care reprezintă o cauză imediată şi ocazională. Motivaţiile conştiente, din pricina contradicţiilor şi a diversităţii lor nu par să fie decât elementul aparent

al agresivității colective. Ele nu sunt, cel mai adesea, decât raționalizări justificative ale violenței. Dar, în alte cazuri, aceleaşi motivații nu sunt capabile să declanşeze violența. Incidentele, discuțiile şi injuriile pe care le provoacă sunt lesne aplanate. Aceste efecte contradictorii ale motivațiilor par să demonstreze că în altă parte trebuie căutate cauzele care determină exploziile violente ale agresivității colective.

Acest lucru explică de ce instituțiile ordinii publice sunt depăşite în cazurile cele mai grave: tocmai acele cazuri în care ele sunt confruntate cu pulsiunile de agresivitate colectivă ale căror cauze şi motivații sunt extrem de complexe. Ne găsim în fața unei defulări la care concură numeroşi factori structurali, atât psihologici cât şi socio-economici şi care pun sub semnul întrebării orice posibilitate de soluționare rațională a conflictelor prin conciliere, mediere sau negocieri. Contaminarea inconştientă a mulțimii cu factorul agresiv nu reprezintă, cel mai adesea, decât o izbucnire a situațiilor şi impulsurilor belicoase. Acestea devin iconoclaste şi nihiliste când ele sunt simptoamele unor structuri şi conjuncturi în măsură să suscite şi să agraveze antagonismele şi opozițiile.

Având în vedere că la om agresivitatea defensivă este programată filogenetic, s-ar putea spune că omul este un animal social conflictual. Agresivitatea colectivă, sub forma cea mai violentă, nu este un simplu instrument la dispoziția oamenilor. Dimpotrivă, oamenii sunt cei care devin păpuşile înşelate ale acesteia. Exploziile de violență colectivă, mai ales cele mai grave şi mai durabile, cu toate că invocă o finalitate rațională, sunt ele însele propriul lor țel. Ele sunt aproape întotdeauna echivalentul social al crizelor organice, crizelor nervoase, spasmelor etc., în acelaşi timp conştiente şi involuntare. Este agresiv exemplul unui bețiv pus pe ceartă care se leagă de un trecător inofensiv, dar pe care-l crede amenințător. Adevărata cauză a violenței sale este un dezechilibru organic datorat intoxicației etilice. Totuşi, acest delir este însoțit de o groaznică certitudine, de o convingere totală. El este modelul pe plan individual al marilor puseuri de agresivitate colectivă, generatoare de psihoze epidemice.

La o analiză mai atentă se constată existența unor factori care condiționează gestația agresivității colective şi, mai ales, a variațiilor sale. De ce rămâne ea multă vreme calmă şi latentă ca să se deştepte ca un vulcan în erupție? Încă de la primele societăți ierarhizate şi dotate cu putere politică se constată o separare a celor două forme de agresivitate. În interiorul grupului, cetății sau statului, forța de coerciție a autorității

are drept obiect reprimarea agresivității și a violenței antisociale a indivizilor. Dar cu cât autoritatea de stat reușește să țină sub control răbufnirea violențelor individuale cu atât ea duce la o acumulare crescândă de agresivitate colectivă. Aceasta reprezintă un potențial de violență care așteaptă condiții favorabile pentru defulare. Deturnarea acestui potențial spre debușeuri externe duce la comportament distructiv, implicând o atitudine negativă nejustificată de refuz, rezistență sau ostilitate față de orice solicitare venită din exterior, o acțiune inversă celei solicitate. W. Scott și J. Dollard (1939) au susținut că negativismul agresiv este un rezultat al frustrației sau împiedicării unei tendințe vitale în a-și atinge scopul. R. White (1939) arată că grupurile conduse autoritar, când sunt lăsate libere, devin agresive și uneori tind să-și descarce agresivitatea unele față de altele sau față de lucruri într-o furie iconoclastă, fără nici o motivație aparentă și refuzând *a priori* să supună actele lor unei examinări logice. Negativismul agresiv este de origine socială și constă dintr-un comportament distructiv cauzat de insatisfacții personale, carențe afective, devalorizare personală, blazare, modele de subculturi delincvente, educație negativă, în ansamblu fenomene de inadaptare socială sau adaptare negativă manifestată prin reacții agresive sau autoagresive. Pe lângă factorii psihologici care generează negativismul agresiv, prevenirea acestuia se poate realiza prin determinarea conflictului cultural: Eu = Lume, înainte ca acesta să devină acut. Înțelegerea propriei personalități și cunoașterea de sine au loc prin autoanaliză și autocontrol, autoeducare și autoapreciere. Comparația cu ceilalți și stabilirea valorii personale corespunde cu procesul de formare a propriei personalități și conduite. Efortul personal de interiorizare și adaptare a modelelor morale și culturale presupune autoeducarea atitudinilor și caracterelor deviante, ceea ce presupune controlul rațional al frustrației, canalizarea ei în acțiuni socialmente utile și transformarea comportamentului agresiv într-o competiție a creației și performanței.

Însă nicăieri în lume creșterea agresivității nu iese mai bine în evidență, ca și pseudomotivațiile simbolice ale urii, violenței, frustrațiilor decât în conflictele naționaliste, etnice și religioase care sfâșie lumea la ora actuală. Una din consecințele crizei culturii în secolul XX este că maladia gândirii s-a manifestat în reificarea și instrumentalizarea ei, ceea ce a dus la aplicarea ei ca metodă industrială a morții și distrugerii psihice. Mecanismele psihologice prin care pseudomotivațiile capătă o determinare concretă în cadrul conflictelor enumerate mai sus sunt discriminarea,

stereotipiile şi prejudecăţile. *Discriminarea este refuzul de a trata un grup social în conformitate cu aspiraţiile sale.* Neîndeplinirea acestora provoacă revoltă, tensiunea internă a subiectului şi conştientizarea conflictului dintre eul său şi mediul înconjurător. Astfel, în istoria umanităţii clasele deposedate au fost împinse la violenţă, la răscoale şi revoluţii pe fondul a numeroase discriminări (etnice, religioase, sociale, economice etc.), al interdicţiilor puse în calea satisfacerii nevoilor legitime materiale şi spirituale de care beneficia doar o minoritate avută. În epoca noastră, nesiguranţa păstrării unui loc de muncă, concedierile masive, ca urmare a restructurărilor şi tranziţiei la economia de piaţă, sentimentul difuz al manipulării politice provoacă o stare de nervozitate şi conflictuală care duce la greve, manifestări violente de protest şi la agresivitatea străzii.

Discriminările sunt însă frecvente şi la alte niveluri ale existenţei sociale. Există discriminări în domeniul instrucţiei şi educaţiei, al vieţii politice, al administraţiei şi serviciilor publice. În toate aceste cazuri, grupurile minoritare sunt excluse de la drepturile şi avantajele majorităţii pe criterii etnice, de rasă, de culoare etc.

Motivarea acestor discriminări duce la prejudecăţi. Acestea sunt, în general, idei preconcepute, opinii „luate de-a gata", negative şi devalorizante, despre un fenomen social, o persoană, un obiect etc. *Prejudecăţile sunt atitudinile pe bază emotivă şi cu tendinţă negativă faţă de ansamblul grupurilor minoritare.* În astfel de cazuri, o judecată cumpănită cu privire la evaluarea corectă a unui fenomen social este imposibilă din cauza atitudinii, în esenţă iraţionale, care întunecă obiectivitatea judecăţii şi consideră *a priori* adevărata poziţie oficială a grupului. Interiorizarea prejudecăţilor se face în mod subtil, fără a se atinge nivelul conştiinţei. În psihologia socială se distinge condiţionarea (inconştientă) de interiorizarea conştientă a prejudecăţilor. În esenţă, prejudecata se formează prin imitare şi identificare. Copiii sub 7 ani nu au încă prejudecăţi. După Th.W. Adorno, persoanele predispuse la prejudecăţi au o concepţie rigidă şi absolutistă despre putere, dispreţuiesc pe cei slabi, detestă situaţiile noi, sunt ataşate de tot ceea ce este vechi şi stabil. Pe de altă parte, persoanele fără prejudecăţi participă la acţiuni cooperative şi comunitare, au tendinţe democratice, respectă opinia celuilalt. Copilăria lor a fost fericită, căsătoria lor reuşită.[15]

Deşi prejudecăţile sunt legate de discriminări, există situaţii în care prejudecăţile nu conduc la discriminări. Acestea pot să existe chiar în absenţa prejudecăţilor. Astfel, un om care nu admite prejudecăţi se va

conforma, totuşi, la cutumele discriminatorii ale grupului său. Mecanismele prin care prejudecăţile şi discriminările pot coabita în apariţia frustraţiilor este prejudecata stereotipată. Ca elemente ale reprezentărilor sociale, stereotipurile sunt nişte „scurtături cognitive", nişte „scheme de percepţie", „pe care le împărtăşesc indivizii aparţinând unei entităţi date cu privire la ansamblul atributelor sau membrilor unui alt grup ori ai grupului"[16]. *Stereotipul sau prejudecata stereotipată este o imagine convenţională prin care se atribuie calităţi negative ansamblului unui grup etnic* (*ţigani, evrei* etc.). El joacă un rol primordial în dezvoltarea prejudecăţilor. Iniţial, stereotipul se naşte, de obicei, dintr-un grăunte de adevăr. Deosebirea elementelor false de cele adevărate se face însă foarte greu, deoarece stereotipurile se bazează pe mecanisme de simplificare sau de generalizare a unor informaţii fie incomplete, fie prea numeroase. Acesta este cazul naţionalismului negativ (şovinism, xenofobism, rasism), definit ca afirmarea agresivă a identităţii proprii în detrimentul sau prin negarea Celuilalt: semenul, fratele, grupul, alt popor etc., care identifică străinul din Cetate cu Duşmanul. Dar naţionalismul a jucat un rol progresiv şi a fost un factor de eliberare în secolul al XIX-lea, începând cu revoluţiile burghezo-democratice şi culminând cu mişcările de eliberare naţională din Lumea a Treia, în deceniile 6-7 ale secolului XX. Naţionalismul a reprezentat doctrina politică şi ideologică a formării statelor-naţiuni, caracterizat prin promovarea şi consolidarea independenţei economice şi politice, prin dreptul fiecărui popor de a-şi hotărî singur soarta, fără nici un amestec din afară, prin apărarea suveranităţii naţionale. Elementul esenţial al acestei forme de stat şi juridice îl constituie omogenitatea factorului etnic majoritar. Naţiunea, comunitatea etnică şi spirituală are trăsături definitorii: comunitatea de teritoriu, de origine istorică, limbă şi factură psihică proprie, exprimată în primul rând prin conştiinţa unui destin şi caracter comune. Naţiunea se caracterizează prin conştiinţa identităţii de sine şi cultură naţională, care cuprinde atât concepţia despre lume cât şi factura psihică, exprimată în tradiţii, obiceiuri şi particularităţi ale modului de viaţă. Limba naţională facilitează circulaţia valorilor pe întreg teritoriul locuit de o naţiune. Or, lupta dintre marile puteri, rivalităţile pentru sferele de influenţă şi zonele de interes economic includ şi tendinţa statelor puternice de a domina şi subordona naţiunile mai mici şi mai slabe. După clasicul principiu „divide et impera" ele seamănă vrajbă şi conflicte între naţiuni, exploatând propagandistic şi diversionist greutăţile inerente în procesul dezvoltării lor.

În zilele noastre, dominația nu mai are caracterul brutal-represiv al dictaturii staliniste; la invazia militară se trece când celelalte forme de control social au eşuat. Dominația simbolică a dat în timp rezultate spectaculoase, mult mai eficiente decât ocupația prin forță. În acest din urmă caz, lupta dintre imaginile etnocentriste, prin axa lor internă Bine-Rău radicalizată, poate crea alternative durabile pentru schimbare. În condițiile în care populațiile din „lagărul socialist" percepeau Occidentul ca pe un Eldorado al libertății şi prosperității, nu i-a fost greu unei propagande interesate să inoculeze dorința de a copia mecanic acest model de dezvoltare, pentru care mulți au şi plătit cu viața. Nu este de mirare că în cadrul agresiunii simbolice culturile naționale au fost transformate în scut simbolic împotriva invadatorului colonial. Şovinismul, exclusivismul național, învrăjbirea naționalităților fac parte din panoplia ideologică a imperialismului care îşi propune să acrediteze ideea superiorității unei (unor) națiuni față de altele, să justifice perimarea statului-națiune, asuprirea şi distrugerea ideii de națiune. Națiunile opun atunci personalitatea culturală înrădăcinată în trecut, cu accentul căzând pe valorile şi prestigiul culturii lor, tocmai pentru legitimarea dreptului lor firesc la existență. Dezvoltarea economică inegală dintre diferitele regiuni ale statelor multinaționale şi diversitatea culturilor care le subîntind creează premisele obiective ale conflictelor etnice şi religioase. Tendința de a forța desființarea statelor naționale şi de a trece la formarea unor organisme supranaționale alimentează impulsurile conflictuale şi favorizează tendințele separatiste, pe baza unei pretinse superiorități naționale.

Pentru zilele noastre, cazul destrămării Iugoslaviei este paradigmatic. Slovenia şi Croația. republici în care I.B. Tito, de teama lui Stalin, şi-a masat industria de vârf, au cunoscut şi un nivel de trai mai bun față de restul republicilor: 662.000 dinari venit anual pe cap de locuitor față de 442.000 în Serbia şi 282.000 în Bosnia şi Herțegovina. Setul de argumente pe care partizanii separaționsimului îl manipulează ține de motivațiile simbolice ale specificului național. Astfel, deşi atât sârbii, bosniacii, cât şi croații şi slovenii fac parte din familia slavilor de sud şi vorbesc aceeaşi limbă, deci constituie la origine aceeaşi națiune, nu trăsăturile structurale îi vor separa în națiuni diferite, ci vectorul religios care structurează o nouă identitate națională, plecând de la separarea istoriilor. Ceea ce este mai trist este că argumentele separatiste sunt strigate lumii de către intelectualii şi scriitorii sloveni şi croați şi vizează realități din sfera istorico-culturală: 1. croații şi slovenii au fost alipiți Imperiului Austro-Ungar încă din 1248; 2. ei sunt uniți cu Roma; 3. ei

sunt catolici; 4. sârbii sunt ortodocşi, deci țin de Răsărit, de patriarhia din Constantinopol; 5. tot ceea ce este ortodox este inferior catolicismului; 6. sârbii au trăit patru secole sub dominația otomană. Concluzia nu putea să fie decât una singură: ieşirea din federația iugoslavă, ca din ceva ruşinos pentru blazonul lor, intrarea în Europa pentru că sunt catolici. pentru că au „cinstea şi onoarea" de a fi fost cinci secole sub dominație austro-ungară etc. Nu este greu de văzut în această serie paralelă de argumente conturarea a două tipuri de concepte: concepte generice (*Tottungsbegriffe*), cărora le-ar fi subsumați indivizii şi concepte tipologice (*Typenbegriffe*) care semnifică colectivitățile: „ruşi"; „germani"; „englezi"; „americani" etc. Mentalitatea de a-i judeca şi caracteriza pe oameni în colectiv este deosebit de răspândită. Faptul că prin caracterizarea tipologică: „femei", „tineri", „bătrâni" sunt surprinse note comune ale generalului nu înseamnă că ea ar fi valabilă pentru fiecare individ în parte. O asemenea mentalitate durează de veacuri şi a constituit un mijloc de instigare şi ură între oameni şi popoare. Din păcate, pentru cei mulți firească, ea a fost şi este abil exploatată de mijloacele de propagandă deoarece creează premisele ideale ale manipulării şi serveşte de minune la ascunderea unor interese cinice sub masca nobilă a apărării drepturilor omului şi a valorilor democratice.

Una din funcțiile majore ale antropologiei politice este de a explica motivele răspândirii acestui potențial de agresivitate negativă la nivel de grup şi în comportamente. În condițiile naționalismului agresiv, statul se află la capătul unei acumulări crescânde de violență latentă şi adesea periculoasă, capabilă oricând să explodeze sub forma conflictelor etnice sau religioase ca în Nagorno Karabah sau în Republica Nistreană.

Începând cu a doua jumătate a secolului XX, naționalismul a adus o motivație şi o justificare noi şi mai intime agresivității colective. El a înlăturat până şi aparența de raționalitate prin personalizarea pulsiunilor colective. Voința de putere şi expansiune brutală a unei etnii asupra alteia apare ca o misiune ancestrală şi sacră. De aici rezultă următoarele caracteristici ale conflictelor culturale şi etnice: 1. conflict tribal primitiv; 2. tendința de exterminare a adversarului şi cultul ostilității viscerale; 3. exacerbarea egoismului şi etnocentrismului național; 4. fiecare parte beligerantă urmăreşte să o convertească pe cealaltă la ideologia sa, prezentată ca chintesența iubirii creştine: din această cauză, urmărind să-i aducă fericirea promisă, o trece prin foc şi sabie, în numele lui Iisus Hristos, Domnul iubirii şi al milei.

NOTE:

[1] EIBL–EIBESFELDT, Irenaus, *Agresivitatea umană*, Bucureşti, Editura Trei, 1995.

[2] J. DOLLARD et alii, *Frustration and Agression*, New Haven, Yale Univ. Press, 1939, p. 9

[3] YVES MICHAUD, *La violence*, ediția a 2-a, Paris, PUF, 1988, p. 3.

[4] Apud, FROMM, Erich, *La crise de la psychanalise,* Paris, Payot, 1970, p. 87.

[5] BATAILLE, George, *Théorie de la réligion.* În: *Oeuvres complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard, 1977.

[6] GURR, T.R., *Why Men Rebel*? Princeton, Princeton University Press, 1970.

[7] DOLLARD, J., DOBB, L.W., MILLER, H.E., SEARS, R. Q. et alii, *Frustration and Aggression.* New Haven, Yale Univ. Press, 1939.

[8] POPESCU NEVEANU, P., *Dicționar de psihologie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1978, p. 283.

[9] RUDICĂ, T., *Conflictul, dominantă psihologică în adolescență.* În: *Adolecență şi adaptare. Studii şi cercetări*, Iaşi, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, 1974, p. 124.

[10] DOLLARD et alii, *op. cit.,* p. 11.

[11] CORDEIRO, J.C., *L'adolescent et sa famille.* Editeur Toulouse, Edouard Privat, 1975, p. 38.

[12] DEBESSE, Maurice, *Etapele educației*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1981, p. 91.

[13] RECKLESS, C. Walter, *Containment Theory.* În: *The Sociology of Crime and Delinquency* (Ed. M.E. Wolfgang, L. Savitz, N. Johnson), ediția a 2-a, New York, Sydney, Toronto, John Wiley and Sons, Inc., 1970, p. 286-291.

[14] CLINARD, B. Marshall, *The Sociology of Deviant Behaviour*, New York, Rinehart and Winston, 1957.

[15] ADORNO, Th.W., *The Autoritarian Personality*, New York, Brother and Harper, 1950.

[16] LEYENS, Jacques Philippe, *Sommes-nous tous des psychologues 2*, Lieges, Bruxelles, Mardaga, 1983, p. 67.

Capitolul VI

TERORISMUL POLITIC

Cadrul conceptual

Terorismul politic înseamnă exploatarea sistematică a violenţei extreme de către grupuri, organizaţii sau state în vederea atingerii unor obiective politice. O caracteristică de fond a acestei violenţe extreme este radicalismul şi amoralitatea ei. Într-adevăr, după cum etimologia termenului trădează: *terrere* – a tremura, a cauza teama, *de terrere* – a se îngrozi, a se teme, acţiunile teroriste vizează inocularea unui sentiment de teamă şi de groază în rândurile populaţiei civile nevinovate prin asasinate de masă pentru a-şi atinge obiectivele lor politice. Schema acţiunilor teroriste urmăreşte o dublă finalitate psihologică: 1. a forţa mâna guvernelor sau statelor să le satisfacă cererile: eliberare de ostatici, retragerea din teritoriile ocupate etc., deci şantajul politic; 2. a inocula în rândurile populaţiei civile nevinovate şi fără apărare un sentiment de neîncredere în instituţiile statului de a-i apăra. „Teroriştii sunt indiferenţi faţă de codurile existenţei morale sau, în plus, cer eliberarea de toate aceste obligaţii. Teroarea politică, dacă ea este conştient şi deliberat programată, este implicit pregătită să sacrifice toate consideraţiunile morale şi umanitare în vederea atingerii unui scop politic."[1] Prin urmare, la baza terorismului politic trebuie să existe o ideologie minimală care să justifice moartea şi suferinţa celor nevinovaţi în numele unui scop suprem, care să confere o motivaţie acţiunii şi să asigure unitatea internă a grupului sau a organizaţiei. Pe lângă această ideologie minimală, alte trăsături ale terorismului politic sunt: 1. structura organizaţională; 2. caracterul nediscriminat, arbitrar şi imprevizibil al acţiunilor; 3. distrugerea nemiloasă a victimelor inocente şi 4. natura amorală a provocărilor.

Terorismul politic poate fi definit ca un ansamblu sistematic, premeditat şi ilicit de acte violente, de o deosebită intensitate, care se aplică

fără discernământ populației civile nevinovate în vederea șantajării guvernanților pentru a atinge anumite obiective politice. Prin violență se înțelege orice acțiune sau metodă de luptă care presupune provocarea în mod intenționat sau impus de suferințe psihice sau fizice unor persoane nevinovate, mergând până la moarte. Un act violent poate fi considerat şi distrugerea sau înăbuşirea în stadiu incipient a autonomiei unei ființe umane sau actul de a o distruge din punct de vedere psihic sau de a-i provoca suferințe grave, împotriva voinței sale. Din această perspectivă, prin *violență politică* se înțelege orice metodă de luptă violentă folosită în scopul cuceririi, menținerii sau influențării puterii de stat. Violența devine teroristă în momentul în care revendicările nu mai sunt ascultate iar tratativele sunt respinse; atunci terorismul devine patologia violenței politice, „simptomul unei situații blocate. Nucleul însuşi al fenomenului terorist este motivația care permite recurgerea la violență şi combinația dintre violența politică şi formele specifice de exprimare a terorii. Violența politică nu permite nici un răspuns menit să determine o negociere politică; recurge la terorism cel care consideră că nu poate accepta nici un fel de compromis care să evite înfrângerea totală a adversarului. Situația teroristă este cea în care orice canal de comunicare politică este întrerupt, sau, mai bine zis, inutilizabil"[2].

Conform specialiştilor români, principala dificultate în elaborarea unei definiții generale a terorismului constă în „interesul național al fiecărei țări în parte, interesele specifice a numeroase grupuri de presiune din interiorul statelor"[3], astfel că nu există un consens internațional asupra folosirii şi semnificației termenului. Dimpotrivă, se observă o folosire a termenului în funcție de gradul de angajare a lor în combaterea fenomenului.

O definiție în general acceptată a terorismului ar trebui să cuprindă următoarele note caracteristice:

a) „un act de violență sau de amenințare cu violența care are ca țintă civilii și proprietățile unui stat, cu intenția de a induce teamă în rândul populației civile şi a guvernanților, actul respectiv având un scop politic;

b) folosirea unor inocenți ca țintă sau obiect de şantaj în vederea obținerii de avantaje politice, transformând automat «lupta pentru libertate» în crimă. Orice act de violență sau amenințare cu violența împotriva unor persoane sau grup de persoane neorganizate într-un rol activ militar/paramilitar cu scopul de a manipula politic populația sau guvernul satisface definiția de activitate teroristă"[4].

Motivații și teorii ale acțiunilor teroriste

În prima secțiune a acestui capitol am văzut că anumite teorii psihologice nu pot explica prin ele însele acțiunile teroriste, nici profilul psihologic al teroristului. Chiar dacă are la bază un proces psihologic motivația acțiunii teroriste are ca pulsiune fundamentală argumente de ordin ideologic, politic, etnic și religios. Altfel nu s-ar putea realiza lanțul etiologic al violenței care duce la crimă: stres, frustrare, agresivitate, violență, ură, fanatism, crimă. Dintre teoriile explicative ale acestui lanț etiologic ponderea determinantă o au teoriile psihologice și cele antropologice, teoriile de factură religioasă, ideologică sau politică.

Experiența ne-a arătat că o abordare a unui fenomen, dintr-o perspectivă singulară sau unilaterală, riscă să nu ofere o înțelegere adecvată a acestuia. Prin urmare, numai o abordare interdisciplinară a acestor teorii poate releva bogăția „fenomenului în sine". De exemplu, o explicație ideologică a terorismului este de neconceput fără suportul dimensiunii politice, după cum explicația actelor teroriste doar din perspectiva fanatismului religios necesită suportul explicativ al teoriilor antropologice despre violență.

Motivația teroristă este „procesul psihologic inițiat de o anumită nevoie religioasă, politică, teritorială, intelectuală, etnică și culturală care conduce la realizarea unei activități cu rol de satisfacere a acelei nevoi"; „forța psihologică care energizează și direcționează comportamentul terorismului"[5]. Din însăși această definiție se observă că predispozițiile genetice spre un comportament deviant nu sunt suficiente pentru a explica psihopatologia personalității teroristului. De cele mai multe ori, recrutarea și aderența tinerilor cu predispoziții pentru acțiunile de tip terorist au la bază o nevoie profundă de identitate, de recuperare a Eului. Majoritatea indivizilor care devin teroriști este fără identitate socială. Mulți tineri șomeri, fără studii, lipsiți de mijloace materiale elementare de subzistență vin în orașe în speranța de a-și face un rost. Aici sunt racolați de taberele de refugiați și supuși unei intense operațiuni de îndoctrinare. Acest lucru se întâlnește în Orientul Mijlociu unde foarte mulți tineri părăsesc lumea satelor pentru a găsi în marile orașe un loc de muncă. Să ne gândim la conducerea Partidului Național Socialist din Germania demobilizată de pe frontul Primului Război Mondial. Hitler – șomer, încercând diverse ocupații; Himmler – înrolat pe front la 17 ani, șomer. Se pare că pentru a se întreține deschisese o casă de toleranță la Berlin; Göring – erou al

aerului, dădea lecții de pilotaj pentru a se întreține. Descoperirea ideologiei de extremă dreapta, xenofobă și rasistă le-a conferit un sens existenței lor pe care l-au slujit cu fanatism până la consecințele arhicunoscute. În majoritatea cazurilor, această nouă identitate este asigurată de preferințele politice partizane din propria familie, de ura împotriva ocupantului străin, de sărăcia materială sau de eșecul proceselor de socializare care cer o compensare din partea noului grup identitar.

O altă teorie care pleacă de la nevoia unei noi identități este aceea a *identității negative*. Plecând de la teoria lui Eric Erikson despre formarea identității negative, psihologul Jeanne N. Knutson[6] sugerează că teroristul politic își asumă în mod conștient o identitate negativă. Unul dintre exemplele sale este un terorist croat care, în calitate de membru al unei minorități etnice nedreptățite, a fost dezamăgit de eșecul aspirațiilor sale de a urma studii superioare; drept urmare, a adoptat o identitate negativă, devenind terorist. Identitatea negativă „implică o repulsie vindicativă". După părerea lui J. Knutson, indivizii recurg la terorism „ca rezultat al sentimentelor lor de ură și neputință față de alternative"[7].

Mai mulți sociologi și criminologi, specialiști în problemele terorismului, nu recunosc teoriei frustrație-agresivitate, enunțată de Ted Gurr în 1937, decât o valoare limitată. Nu întotdeauna agresivitatea este o consecință a frustrării. Franco Ferracuti, profesor la Universitatea din Roma, consideră că teoria subculturilor oferă șanse mai mari decât teoria lui Ted Gurr, deoarece aceasta ne permite să înțelegem sistemele de valori ale teroriștilor din propria lor subcultură[8].

De asemenea, Paul Wilkinson contestă și el ipoteza frustrare-agresiune și, în continuarea ei, așteptare-satisfacție, considerând că aceste ipoteze au „foarte puține de spus despre psihologia socială a prejudiciului și urii..." și a fanatismului care „joacă un rol major în încurajarea violenței extreme". El afirmă că „terorismul politic nu poate fi înțeles în afara contextului dezvoltării ideologiilor, convingerilor și stilurilor de viață teroriste ori potențial teroriste"[9]. Justificarea morală a acțiunilor teroriste constă în faptul că gruparea teroristă se imaginează ca salvatoarea unei societăți amenințată de un mare pericol. O altă justificare a acțiunilor teroriste, tot de natură ideologică, vizează tehnici de dezumanizare sau de demonizare a victimelor. Grupările islamice consideră victimele lor ca fiind infidele, militanții italieni și germani justifică violența prin depersonalizarea victimelor în „unelte ale sistemului", „porci" sau „câi-

ni de pază". Psihologul Frederik Hacker (1996) afirmă că teroriştii îşi transformă victimele în simple obiecte, deoarece „mentalitatea şi practicile teroriste reduc indivizii la statutul de marionete"[10]. Cordes notează accentul pus de terorişti în caracterizarea inamicului drept opresor şi conspirator, pe care îl acuză de terorism statal, în timp ce ei se consideră „luptători pentru libertate" sau „revoluţionari".

Pornind de la această raţionalizare a culpei, analizele lui D. Guttman (1979) arată că „terorismul susţine că apreciază doar calităţile sociale salvatoare ale acţiunilor sale, nu şi acţiunea în sine"[11]. „Prin această logică conştiinţa teroristului se ridică împotriva celor care se opun metodelor sale violente şi nu împotriva lui însuşi."[12] Astfel, în analizele lui Guttman, teroristul şi-a proiectat vina în afară. Pentru a se absolvi de propria vină, teroristul susţine că în circumstanţele date nu avea altă alternativă decât să facă ceea ce a făcut.

Ca fenomen politic, terorismul trebuie deosebit cu grijă de structurile crimei organizate: mafie, spălare de bani, droguri, haiducie socială sau războaie.

„Mobilul politic era în centrul terorismului. Tradiţional, terorismul ucidea pentru idei. Esenţa sa politică îl deosebea clar de criminalul ordinar. Banditismul era, într-adevăr, motivat de spiritul profitului, în timp ce teroristul era, în principiu, mânat de abstracţii şi de o cauză. Cele două fenomene aveau în comun să altereze grav ordine socială, dar această alterare era scopul terorismului, în timp ce ea nu era decât mijlocul banditismului. Banditul viza integrarea în ordinea socială existentă, terorismul dezintegrarea acestei ordini. Dezordinea era scopul terorismului şi mijlocul banditismului. Primul era fundamental un conservator, al doilea un revoluţionar."[13]

Ca formă de conflict politic deschis, războaiele „sunt o continuare a politicii cu alte mijloace". Operaţiunile militare din timpul războiului ar trebui să fie flancate, cel puţin în teorie, de normele şi prevederile dreptului internaţional cuprinse în tratate şi convenţii privind ocrotirea civililor, bătrânilor, copiilor. Începerea ostilităţilor este anunţată prin declaraţii de război: confruntările armate se poartă între specialişti. Se urmăreşte înfrângerea inamicului prin neutralizarea resurselor fizice, morale, economice şi tehnice ale statului advers, prin afirmarea tehnicilor de luptă superioare. Războiul se poartă între două sau mai multe state care îi acceptă regulile. El nu are un caracter imprevizibil, iar ţinta lui nu este populaţia civilă nevinovată.

Teroristul – un portret antropologic

Imaginea teroristului ca bolnav psihic nu se susține, chiar dacă la mulți dintre ei narcisismul se manifestă sub forma egoismului pur și produce indivizi egocentrici psihopați și aroganți.

În opinia psihologului Jerold M. Post o trăsătură de caracter foarte importantă a persoanelor cu înclinații spre activități teroriste ține de perturbările narcisice de personalitate, mecanismele psihologice de „separare" și „externalizare". Separarea este un mecanism caracteristic persoanelor a căror dezvoltare a personalității este afectată de leziunile psihice din copilărie (injurie narcisică). Indivizii cu o părere de sine lezată nu au reușit să sudeze părțile bune și părțile rele ale personalității lor care, în schimb, sunt dezbinate în „eu" și „noneu". Astfel de indivizi „au nevoie de un inamic din exterior care să le blameze slăbiciunea și inadecvanța"[14].

Același psiholog avansează ideea că teroriștii sunt bolnavi psihic, deoarece gândirea lor s-ar caracteriza prin ceea ce el numește „psihologia teroristă"[15]. Majoritatea psihologilor consideră însă că teroriștii sunt destul de normali, „trăsătura comună a teroriștilor este normalitatea lor"[16]. Într-adevăr, capacitatea de a elabora planurile de acțiune și de a raționaliza acțiunea presupune oameni echilibrați din punct de vedere psihic, adeseori cu o pregătire intelectuală superioară.

Psihologia teroristului vizează specificul trăsăturilor și însușirilor psihofizice și psihosociale ale acestuia, reprezentând *pattern*-ul distinctiv și caracteristic al gândirii afectivității și comportamentului care definește stilul personal al teroristului și cum influențează interacțiunea acestuia cu mediul de care aparține (grupul, organizația, filiera).

Serviciile secrete americane și israeliene au demonstrat în mod convingător criteriile după care au loc recrutarea și selecția viitorilor combatanți din organizațiile teroriste din spațiul musulman. Se urmăresc, în primul rând, aptitudinile și deprinderile fizice, psihice și intelectuale ale viitorilor membri ai rețelei pentru a face față în diferite împrejurări și faze ale atacurilor. Selecția din aceste țări avea în vedere următoarele categorii de vârstă: 9-15 ani; 15-19 ani; 19-30 ani; 30-35 ani. Aptitudinile urmărite erau: sensibilitate la probleme, atenție selectivă, orientare spațială, viteza perceptivă, capacitate de raționare, rezistență fizică, timp de reacție, ordonarea informațiilor, flexibilitate în clasificare, dexteritate, abilitatea de a rezolva sarcinile impuse de lider și de a face față la problemele nou apărute.

Dezvoltarea comportamentului agresiv în rândul teroriştilor (copii, adolescenţi, tineri) se dobândeşte prin învăţarea unor modele activ-agresive, pasiv-agresive şi prin instructajul direct. Agresivitatea teroristului este rezultatul învăţării, modelării comportamentului în funcţie de mediul de dezvoltare şi de pregătire în taberele de instruire.

Instrucţia începe cu pregătirea fizică, psihică şi comportamentală. La baza dezvoltării comportamentului agresiv stau mulţi factori psihologici care îi determină să persiste şi să înveţe, precum: recompensa, răzbunarea, nemulţumirea, dorinţa de umplere a golului sufletesc.

„Presiunea colegilor, şansele care apar, comportamentul imitativ îi presează pe adolescenţi, care nu au avut succes (uneori din familii dezbinate). Ei se pot simţi alienaţi, îndepărtaţi de la oportunităţi, exploataţi, poate, şi totodată marginalizaţi în comunitate. Pentru mulţi oameni adolescenţa este o perioadă de rebeliune împotriva valorilor stabilite şi a autorităţii în familie şi în societate. Dificultăţi mai mari în ce priveşte încrederea în sine şi imaginea de sine cauzează probleme multor tineri."[17]

În ceea ce priveşte personalitatea teroristului, două tipuri se impun cu precădere: *teroristul fanatic* şi *teroristul sinucigaş*. Analiza personalităţii celui dintâi pune accent pe calităţile raţionale ale acestuia, văzând în el un individ rece, logic, cu satisfacţii mai mult ideologice sau politice decât cele de ordin financiar[18]. Aplicat la practicile teroriste, termenul „fanatism" a depăşit cu mult contextul religios. Teroristul este adesea catalogat drept fanatic, mai ales în cazul acţiunilor autodistructive. Taylor consideră că fanatismul are în comun cu prejudiciul şi autoritarismul mai multe aspecte cum ar fi: refuzul unui compromis, tendinţa de a vedea lucrurile în alb şi negru, o mentalitate rigidă şi o percepţie despre lume care trădează o viziune îngustă. Contextul religios şi cultural are o mare importanţă în înţelegerea fanatismului. Personalitatea teroristului sinucigaş este expresia violenţei radicale, iar atacatorul sinucigaş însuşi îşi alege timpul şi locul pentru declanşarea exploziei astfel încât să cauzeze cât mai multe victime. Prin urmare, un atentat sinucigaş modern poate fi definit ca „un atac violent, motivat politic, săvârşit deliberat, într-o stare deplină de conştienţă de sine de către o persoană care se aruncă în aer împreună cu ţinta aleasă"[19]. Certitudinea morţii premeditate a atacatorului este precondiţia pentru succesul atentatului. Specialiştii în culturile musulmane au evidenţiat faptul că sinucigaşii cu bombă sunt consideraţi de către islamişti şi tamili, drept martiri. Termenul arab folosit este *istihad*, termen religios care înseamnă: „cineva se sacrifică în numele lui Allah", faţă de *intihar* – sinucidere realizată din motive personale.

Portretul femeii teroriste

Au fost avansate multe teorii pentru a explica pulsiunile femeilor spre agresivitate. Dorie Klein, una din marile specialiste în criminalitatea feminină, consideră că aceiaşi factori care au destabilizat şi provocat setul de roluri tradiţionale destinate femeilor au declanşat activitatea teroristă în rândurile lor[20]. Multe din aceste construcţii teoretice, psihologice sau psihanalitice încearcă să explice criminalitatea feminină în termenii caracteristicilor fiziologice sau psihologice, cu un accent slab sau deloc pus pe factorii socio-culturali. Majoritatea acestor teorii insistă cu precădere asupra importanţei deosebite a factorului sexual în canalizarea violenţei feminine. Din această perspecivă, teoria complexului feminin de inferioritate, bazat pe pasivitatea organelor genitale, elaborată de Freud, se bucură de o largă audienţă. Teroristele încearcă să scape de acest complex, adoptând un comportament violent. Ele conştientizează că, anatomic vorbind, sunt inferioare şi, de aici, invidia faţă de penis. Pe urmele lui Freud, E. Kingsley Davis menţionează printre posibile cauze ale agresivităţii feminine următoarele devianţe sexuale: curiozitatea pentru noutatea sexuală nesatisfăcută prin căsătorie. Unii bărbaţi sunt excluşi ca parteneri sexuali deoarece sunt urâţi şi/sau diformi; nu sunt căsătoriţi, iar alţii din cauza dezavantajelor competitive la nivel sexual[21]. Aceste teorii relevă că la femeile teroriste multe, dacă nu majoritatea actele lor, sunt mai curând emotive decât raţionale, care să nu se bazeze pe un interes din iubire precum încercarea de a elibera un soţ sau un iubit luaţi prizonieri de forţele guvernamentale precum şi dorinţa de răzbunare a fiinţelor iubite executate.

Pentru implicarea femeilor în activităţile teroriste au fost oferite în timp explicaţii variate. Cele mai comune sunt: 1. activitatea teroristă şi revoluţionară oferă excitare; 2. pericolul este atât o atracţie cât şi o respingere; 3. violenţa teroristă este legată de cauze care uneori pot apărea legitime; 4. organizaţiile teroriste oferă o şansă pentru mobilitatea superioară, în conducere şi într-un rol activ în formularea politicilor de grup, şanse care sunt extrem de limitate sau absente într-o lume dominată de masculul alb cu activitate legitimă; 5. organizaţiile teroriste oferă schimbare şi renunţare la moravurile şoviniste actuale dominate de masculi; 6. stereotipurile tradiţionale americane despre femei ca fiind slabe, tolerante, supuse, tăcute, cu o inteligenţă inferioară şi impulsive lipsesc din filosofiile multor organizaţii teroriste; 7. calitatea de membru într-o organizaţie teroristă duce la creşterea naturală a membrilor în organizaţiile

feministe extreme; 8. femeile sunt prin natură mai violente și mai periculoase decât bărbații și organizațiile teroriste oferă o supapă pentru această tendință; 9. femeile resping rolurile stereotipe și adoptă astfel roluri masculine, tradiționale care includ violența teroristă și revoluționară; 10. tulburările hormonale, cauzate de libertatea sexuală excesivă și mai ales de faptul că au relații sexuale înainte de maturitate le afectează pe aceste femei; 11. eliberarea economică, politică și familială datorită tendinței spre o mai mare justiție și egalitate socială pentru femei, joacă un rol; 12. o continuare a selecției naturale, sau supraviețuirea celui mai înzestrat, are o influență; 13 sunt respinse constrângerile clasei mijlocii anglo-saxone albe și protestante (WASP) în privința ideilor și atitudinilor ca și a comportamentului[22].

Grupul terorist – un profil socio-antropologic

Odată intrat în grup, teroristul acceptă sistemul de convingeri dogmatice ale acestuia. Teroriștii acceptă clandestinitatea, marginalizarea și autoizolarea plină de tensiune și nesiguranță. Sociologul W.R. Bion a descris modul în care identitatea de membru al grupului o înlocuiește pe cea individuală. Individului, ca membru al grupului, i se oferă șansa de a acționa și, prin aceasta, urmează ordinele și principiile liderului și ale membrilor[23].

Nici un membru al grupului nu va îndrăzni să se departă de grup. Retragerea este imposibilă. Valorile și codurile morale existente înaintea aderării la grup dispar. Motivele atacurilor teroriste care cândva l-ar fi îngrozit pe recrut acum apar fezabile și raționale. Liderul este un arbitru care cântărește șansele și riscurile. El poate impune tacticile de luptă pe care membrii trebuie să le accepte, în caz contrar riscând să fie dezaprobați sau excluși din grup în cel mai bun caz. Dedicați aceleiași cauze, între lider și membrii grupului trebuie să existe un consens deplin. Liderul se autodermină pe baza propriilor sale calități.

Pentru a ilustra cât mai sugestiv caracteristicile și structurile grupului terorist redăm concentrat concluziile privind structura de grup sau a organizației teroriste. J.K. Zawodny a descoperit unsprezece trăsături care îl deosebesc clar de structurile ierarhice ale corporațiilor:

1. Liderii organizațiilor teroriste (...) nu acționează numai în calitate de catalizatori direcți ai acțiunilor, prin planificare și comandă, dar ei sunt și participanți la acțiuni. O astfel de structură organizațională oferă

lideri cu un grad înalt de vizibilitate. Ei suferă împreună cu tovarăşii lor toate consecinţele acţiunii, inclusiv rănirea sau moartea. Ei împărtăşesc stresul psihologic înainte şi în timpul perioadelor de decomprimare după acţiune, cu toată mizeria, anxietatea şi tensiunea lui. Acest gen de experienţe împărtăşite construieşte mai intens loialităţi personalizate decât cele caracteristice organizaţiilor civile.

2. Sistemul centrifugal de organizare securizează mai rapid şi mai direct comunicarea în grup. Această flexibilizare crescândă a acţiunii permite liderului să proiecteze fezabilitatea oricărei acţiuni pe baza unor informaţii noi şi sigure. Faţă de liderii din organizaţiile civile el are avantajul că poate respinge un plan irealizabil, datorită unor condiţii schimbate, fără teama de a fi pedepsit de superiori sau criticat şi ostracizat de camarazii lui[24].

3. Accesibilitatea directă la lider îi permite acestuia să înregistreze şi să reacţioneze imediat la soluţiile şi la localizarea obiectivelor propuse de membrii grupului. Aceasta sporeşte flexibilitatea tactică şi permite grupului să exploateze oportunitatea, un factor foarte important, date fiind relaţiile de putere asimetrică care există între terorişti şi guvernele pe care ei le atacă.

4. O altă caracteristică importantă a infrastructurii centrifugale este independenţa ei faţă de suportul social. Organizaţiile civile, în virtutea complexităţii şi mărimii lor, nu pot exista fără un suport social extins. Prin contrast, o organizaţie teroristă fiind de dimensiuni reduse, „poate exista independent de reţelele de sprijin: ea este atât de mobilă încât poate fi repede construită. Ea poate fi creată şi mobilizată instantaneu. (...) O astfel de organizaţie, atât de independentă faţă de societate care să nu se teamă de reacţia societăţii prezintă o situaţie periculoasă: teroriştii operează fără nici o constrângere"[25]. Într-o organizaţie teroristă liderul nu are nevoie de aprobarea publicului sau a structurilor birocratice pentru a recruta noi membri; el are nevoie doar de loialitatea colaboratorilor săi apropiaţi.

5. Accesul direct la lider de către membri permite acestora să se identifice cu calităţile mitico-magice ale puterii atribuite, de obicei, liderului şi astfel să participe la harisma lui. Imaginea tatălui, atât de uşor răpândită de lideri printre membrii grupului, este reîntărită. (...) Liderii au şansa de a da dispensă morală directă pentru moarte care ar putea fi repudiată de anumite standarde ale societăţii sau de membrii mai educaţi. Toţi aceşti factori sunt utili în eliberarea membrilor de dilemele interne şi în a le inocula imaginea de sine a eroilor, cu o unitate a scopului.

6. Liderul este, de asemenea, direct implicat în selecția și recrutarea unor noi membri ai grupului. Rolul personal al liderului în recrutare este, de obicei, atât de magnetizant și de autogratificant în primirea membrilor încât o astfel de recrutare pentru organizația centrifugală nu este corelată cu perspectivele succesului organizației. (...)

7. Grupurile centrifugale tind să caute cooperarea și alianțe nu cu grupurile mai puternice ci cu acelea pe care ei le pot ușor manipula. În consecință, ele se aliază cu grupuri egale lor și sunt extrem de prudente în orice fel de angajare a relațiilor cu grupuri care ar putea să fie atât de puternice încât să le impună cereri și astfel să le reducă libertatea activității lor. Marile puteri au perceput acestă tendință și au asistat indirect pe teroriști, prin statele mai mici, de exemplu: Cehoslovacia, Coreea de Nord, Cuba, Bulgaria, Germania răsăriteană, Ungaria, Irak și Siria. Țări precum Algeria, Yemen, Libia, Uganda, Arabia Saudită și Cipru au fost, de asemenea, implicate în a asista și, în multe privințe, în a oferi surse de sprijin mai mare.

Această înclinație a organizațiilor teroriste centrifugale de a se alia cu altele, asemănătoare lor, a dus la dezvoltarea unor rețele informale și a influențat atât formarea cât și activitățile lor. Atât teroriștii germani cât și cei japonezi au fost antrenați în taberele de luptă de diferite grupuri palestiniene, iar principalii lideri ai Brigăzilor Roșii din Italia au fost pregătiți în Cehoslovacia. (...)

8. Comparând organizațiile violente centrifugale cu cele ierarhice extralegale, acest studiu a încercat să vadă în ce măsură membrii organizației centrifugale sunt capabili să-și păstreze caracterul lor anonim. Probabil, acest lucru va fi dificil datorită accesului la lider. Caracterul anonim este un factor determinant al comportamentului terorist deoarece cu cât identitatea unui terorist este mai slabă în cadrul grupului său cu atât el se simte mai puțin responsabil, față de *outsideri* pentru acțiunile grupului. (...)

9. Se pare că există în toate formele de organizații umane nevoia de instituire a unei rețele de lucru în cadrul căreia, în timp, are loc o „creștere" birocratică. Studiile comparative ale organizațiilor ierarhice clandestine din Franța, Italia, Polonia, URSS și Vietnam indică în timp prezența în structurile lor a acestor două fenomene birocratice: o creștere excesivă a numărului de funcționari față de nevoia reală; principiul lui Peter sau mișcarea orientată pe scară administrativă până când se atinge un nivel maxim de incompetență. (...) De asemenea, organizațiile clandestine sunt

supuse unei umflări considerabile, cu o proliferare a secretarelor, mesagerilor şi bodyguarzilor. În cadrul organizaţiilor centrifugale nu există umflare birocratică din două motive: o astfel de umflare ar împiedica exercitarea directă a puterii de către lider, iar dimensiunea mică a organizaţiei împiedică acest fapt. Rezultatul este efectiv ameliorat.

10. Controlul direct al liderului asupra membrilor este net superior în organizaţiile centrifugale. (...) În cazul sistemului centrifugal membrii sunt aliniaţi direct în viziunea liderului. Controlul este exercitat repede şi fără milă. Ca rezultat, este mult mai uşor să conduci o organizaţie teroristă decât să ieşi din ea.

11. În final, există o similitudine importantă între organizaţiile ierarhice şi cele centrifugale care ar trebui păstrată. Când orice tip de organizaţie este ameninţat de stres din interior, liderii lor vor întrebuinţa violenţa externă ca mijloc de a păstra membrii împreună. Cu alte cuvinte, problemele interne ale organizaţiei servesc adesea drept catalizatori ai violenţei externe. Există exemple ale acestui fenomen, dar din raţiuni de înţeles, sunt foarte greu de demonstrat şi niciodată recunoscute oficial.

Multe acţiuni au fost ordonate când nu existau motive de ordin politic, tactic sau strategic (...)[26].

Forme istorice de terorism

Fenomenul terorist devine instrumental încă din Antichitate şi prefigurează deja coordonatele luptei pentru cucerirea şi conservarea puterii politice cu ajutorul motivaţiei ideologice şi religioase a actului terorist. Crima devine o valoare în numele apărării unei credinţe religioase sau al luptei pentru putere. *Ziloţii* palestinieni (şi grupul lor cel mai radical – sicarii – de la sikaποi – oamenii purtători de pumnal) considerau că acceptarea dominaţiei romane ar însemna repudierea lui Yahve (Dumnezeul ebraic). *Terorismul mesianic* rezultă astfel din contractul special încheiat între Yahve şi poporul ales, în care diferenţa dintre religie şi putere, practic, dispare. O altă formă de terorism pre modern este secta *asasinilor* (de la *hashashini* – consumatori de haşişi – substanţă care li se administra pentru a li se crea o stare de transă înainte de trecerea la act, vecină cu iluzia stării de beatitudine din Paradis). Şi această sectă s-aformat pe baza unui nucleu de *fundamentalism islamic*. Această sectă provine din ismaeliţi, o ramură şiită a Islamului, persecutată religios care, datorită acestui fapt, au emigrat în Persia. Părintele spiritual

al ismaeliților era Ismail, al șaptelea descendent al lui Ali. Radicalizată din cauza persecuțiilor religioase, această sectă a fost organizată într-o mișcare teroristă de Hassan-Ben Sabbah, un înalt funcționar al vizirului din Cairo. El a structurat gruparea în șapte trepte (grade) Sheikh-al-Jebal (Bătrânul Munților).

„Marea majoritate a asasinilor erau *Fida* (devotați), ei reprezentând partea activă a congregației asasinilor, cei care au dat și caracterul terorist al acestei mișcări.

Populația aservită castei asasinilor era integrată în ultimul eșalon al ordinului (al șaptelea), «Pasik» având numai atribuții economcie și sarcini domestice.

Această organizare rigidă, cu delimitarea strictă a atribuțiilor fiecărui eșalon, a fost dublată de o asiduă muncă de condiționare psihologică a aderenților, fapt care a permis ismaeliților să-și întărească pozițiile în zonă, ajungând să dispună de 10-12 centre de putere de tipul bastionului din Alamat."[27]

Cât privește elaborarea unor clasificări ale formelor de terorism, aceasta este îngreuiată de explozia formelor și manifestărilor atipice ale actelor de terorism din ultimii ani. Totuși, au existat încercări fructuoase de clasificare, pe baza experienței istorice acumulate, ceea ce are ca finalitate o înțelegere mai exactă a fenomenului. Una din cele mai fructuoase clasificări este aceea care împarte terorismul în trei mari genuri: *terorismul intern, terorismul internațional* (*transnațional*) și *terorismul global.*

Terorismul intern se divide în două subramuri: a) *în favoarea statului*; b) *împotriva statului.* Terorismul în favoarea statului cuprinde: 1. *domnia terorii* și 2. *terorismul de stat.* Terorismul împotriva statului cuprinde: 1. *terorismul narodnicilor ruși*; 2. *terorismul anarhist* sau *anarho-sindicalist*; 3. *terorismul revoluționar.*

La rândul lui, *terorismul internațional* (*transnațional*) se împarte în: *terorismul conservator* (*colonial*), *terorismul interstatal* și *terorismul contrarevoluționar.*

Terorismul global cuprinde: 1. *terorismul de sistem*; 2. *terorismul de rețea* și 3. *terorismul postmodern.*

Datorită faptului că este mai cunoscut sau mai reprezentativ, ne vom ocupa mai întâi de terorismul împotriva statului.

Terorismul narodnic

Se caracterizeaă prin practica asasinatului politic, îndreptat împotriva țarului sau funcționarilor superiori ai statului, vinovați de starea de înapoiere a poporului, obscurantismul în care este ținut, lipsa de perspective datorită lipsei de reforme. Narodnicii preconizau: mersul în mijlocul poporului, al intelectualilor, pentru a-l lumina în numele unei „datorii morale" de fii ai satului. Narodnicii respingeau modelul occidental de dezvoltare, bazat pe industrializare, şi considerau că doar dezvoltarea agriculturii, bazată pe proprietatea obştească a satului (pe *mir*) este în acord cu specificul vieții istorice şi cu tradițiile ruseşti. Acest amestec de slavofilism şi antioccidentalism a constituit psihologia avangardei revoluționare a „intelighenției" ruse, aceea de a arăta maselor, prin succesul atentatelor, slăbiciunea şi incapacitatea puterii de a înfrânge opoziția care ia ființă şi de a convinge poporul să adere la o mişcare care nu numai că se situează de partea lui, dar are şi structura organizatorică capabilă să-l ducă la eliberarea de exploatare. În acest caz, atentatul constituie primul pas al luptei; asasinarea țarului Alexandru al II-lea la 1 martie 1881 nu a dus la prăbuşirea statului, după cum succesorul său nu a fost mai liberal, ci mai rău decât predecesorul lui. Narodnicii erau convinşi că autoritatea, simțindu-se neputincioasă în fața actelor de terorism, „se va angaja pe o cale tot mai represivă, nepopulară şi menită, mai devreme sau mai târziu, să se autodistrugă".

Terorismul anarhic

Se deosebeşte de terorismul revoluționar prin natura sa individualistă, prin lipsa structurii organizatorice care stă la baza celui revoluționar ca şi prin dimensiunile mai modeste ale obiectivelor propuse. Terorismul revoluționar acționează împotriva statului exploatator ale cărei structuri opresive trebuie eliminate şi înlocuite cu altele noi, egalitariste. Prin urmare, terorismul revoluționar nu doreşte distrugerea statului, ci transformarea lui. Dimpotrivă, anarhismul vede în stat răul absolut, principalul obstacol care împiedică manifestarea libertății totale a individului; de aceea, statul trebuie eliminat. „Distrugerea totală a lumii statal-legale şi a întregii pretinse civilizații burgheze, având drept mijloc o revoluție populară, spontană, dirijată printr-o dictatură colectivă, imperceptibilă şi anonimă a partizanilor unei eliberări complete de orice oprimare, strâns

uniţi într-o societate secretă, acţionând peste tot şi totdeauna în vederea unui acelaşi scop şi potrivit unui aceluiaşi program", astfel rezuma Bakunin *Catehismul revoluţionarului* al lui Neceaev.

În special în latura lui nihilistă şi anarho-sindicalistă, anarhismul îşi propune să înlăture principiul autorităţii din viaţa socială şi economică. Intervenţia statului în economie, planificarea activităţii. negocierile patronat-sindicate pentru îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă şi de muncă trebuie eliminate în perspectiva libertăţii absolute. În locul negocierilor, George Sorel propune ca forme de luptă *violenţa politică*: manifestări de stradă, greva generală, sabotaje, atentate.

Terorismul revoluţionar

În cadrul familiei politice a Stângii există deosebiri structurale între comunism şi socialism pe care le-am analizat în cursurile noastre *Politologie şi doctrine politice* şi *Introducere în ştiinţele politice*. Cu riscul de a ne repeta, vom reaminti că statutul juridic al proprietăţii (publice sau private), cucerirea pe cale democratică, nonviolentă a puterii politice, economia de piaţă, necontrolată politic, sunt principalele diferenţe care separă socialismul şi social-democraţia de comunism. În istoria gândirii comuniste există o ambiguitate profundă între mijloacele de luptă violentă pentru cucerirea puterii politice şi imaginea unei societăţi fără clase, nonviolente. Practica istorică a demonstrat însă că scopul a fost uitat, iar mijlocul s-a permanentizat, ceea ce a declanşat o polemică celebră în epocă între Leon Troţki şi Karl Kautsky, reprezentând cele două poziţii: comunistă şi, respectiv, socialistă.

„Revoluţionarii îşi arogă subit dreptul de a ucide în numele progresului umanităţii şi al purităţii intenţiilor. Primatul absolut al politicului proclamat de-acum înainte implică faptul că totul este politică şi că scopul justifică mijloacele. «Terorismul» desemnează, astfel, un sistem revoluţionar de guvernare, Teroarea, care domneşte din septembrie 1793 până în iulie 1974 (căderea lui Robespierre). Teroarea este, deci, guvernarea prin teroare, un vast mecanism politic sprijinit pe legi, tribunale şi pe o majoritate parlamentară. Primii în istorie care s-au numit «terorişti» au fost membrii Convenţiei trimişi în misiune în provincie pentru a asigura represiunea regalismului şi federalismului. Ceva timp după aceea teroristul va fi sinonim cu «republicanul»: Republica este Teroarea. Terorismul se naşte, deci, de «sus», în inima statului; terorism şi terorismul

de stat sunt sinonime pentru o perioadă. Acest terorism revoluționar, de stat, va deveni în secolul XX matricea totalitarismelor nazist și comunist. Catehismul revoluționar este, astfel, cel al unei terori necesare pentru viitorul paradisului terestru al spiritului de sistem și al violenței politice concepută ca mântuire purificatoare și fondatoare."[28]

Înainte și după Lenin, în diverse medii revoluționare, terorismul a fost înțeles ca instrument de luptă al statului nou apărut, pentru consolidarea puterii cucerită pe calea violenței revoluționare. Lenin schimbă radical perspectiva: fără să refuze terorismul, îl concepe în general ca pe „o operațiune militară care poate folosi și poate fi chiar necesară, într-un anumit moment al luptei"[29]. Deși admite terorismul ca formă de luptă deschisă dintre revoluționari și puterea politică, el critică și caracterul „spontan" pe care îl capătă forma unui „mijloc de atac autonom și independent de orice armată", care se dovedește „intempestiv", inoportun deoarece îi îndepărtează pe luptătorii cei mai activi de „adevărata lor sarcină"[30]. Nu este vorba de subestimarea eroismului și curajului individual, dar „avem datoria de a pune în gardă în mod energic, de a nu ne lăsa impresionați de terorism, de a-l recunoaște ca mijloc de luptă principal și fundamental... Terorismul nu va putea să devină vreodată o acțiune militară bine organizată; în cel mai bun caz el poate fi folosit doar ca o metodă de asalt decisiv"[31]. În viziunea lui Lenin, terorismul revoluționar reprezintă doar un instrument de luptă în momentul de început al conflictului și în momentul asaltului final. Altminteri, „nici un partid politic nu poate să cadă în aventură – să-și stabilească activitatea contând pe explozii și complicații"[32]. În lucrarea *Ce-i de făcut?*, Lenin oferă o justificare ideologică criticii adusă acestui tip de terorism. El explică activitatea teroristă ca neputință a inelectualilor „de a lega activitatea revoluționară de mișcarea muncitorească"[33]. El se disociază de această formă de terorism care își propune să îndeplinească funcția de organizare a maselor negându-i această capacitate: „În Rusia există atât de puține scandaluri încât trebuie să se inventeze «stimulente» speciale?"[34]. Această formă de acțiune nu poate stabili o legătură dintre partidul bolșevic și mase care se întâlnesc zilnic cu realitatea oprimării și a exploatării: „Nu reiese clar că cei care nu se simt stimulați și nu sunt stimulați nici de regimul de judecată care guvernează în Rusia vor sta cu mâinile în sân în fața disputei dintre guvern și o mână de teroriști"[35]. Lenin se distanțează de terorismul de origine narodnică, deosebindu-l de acțiunile partizanilor din formațiunile de luptă care au apărut în timpul revoluției din 1905:

„Noi credem pcă este greşit să se pună aceste acţiuni pe acelaşi plan cu terorismul de tip vechi. Terorismul constă în răzbunarea individuală. Era o conjuraţie a unor grupuri de intelectuali. Nu era deloc legat de spiritul maselor. Terorismul nu a călit nici un conducător militar de masă. A fost rezultatul – dar şi un simptom şi un simbol – neîncrederii în insurecţie, al lipsei unor premise în vederea insurecţiei“[36].

Caracteristicile principale ale terorismului revoluţionar, în viziunea lui Lenin, sunt: un instrument de luptă, în momentul de început al conflictului, care îşi demonstrează utilitatea în momentul asaltului final, pe baza unei analize care se opune total justificărilor precedente ale terorismului; lipsa de organizare şi caracterul spontan al operaţiunilor militare; lipsa legăturii cu masele în momentul conflictului deschis dintre revoluţionari şi puterea politică. Deşi Lenin acceptă terorismul ca metodă de asalt în momentele decisive ale insurecţiei, el îi critică lipsa de organizare şi de legătură cu masele. Acţiunea revoluţionară nu se poate baza pe această formă de terorism individual, deoarece forţa de reprimare a statului burghez ar anihila-o cu uşurinţă. Terorismul revoluţionar este un terorism de masă, principala formă de luptă în războiul de partizani, în timp ce terorismul tradiţional nu putea depăşi nivelul conjuraţiei formată din câţiva intelectuali rupţi de mase şi incapabili să aibă încredere în ele.

Problema definirii şi individualizării mijloacelor şi metodelor de luptă pentru instaurarea societăţii socialiste reprezintă o condiţie prealabilă necesară, dar nu suficientă. Încă din 1919, în studiul *Terorism şi comunism*, Leon Troţki vedea drept condiţii esenţiale necesare în făurirea socialismului etatizarea mijloacelor de producţie şi existenţa unei economii planificate fără de care „este inevitabil colapsul omenirii din punct de vedere economic şi cultural“[37].

Din punct de vedere istoric, în cadrul mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale se pot identifica patru poziţii în ceea ce priveşte posibilitatea de justificare a violenţei armate în lupta pentru instaurarea socialismului: 1. cea care o refuză; 2. cea care o justifică drept necesară în ciocnirea finală dintre clasele aflate în luptă; 3. cea care o justifică drept moment pregătitor sau care anticipă ciocnirea violentă finală şi 4. cea care o justifică şi în vederea rolului său eliberator.

1. Refuzul folosirii violenţei armate revoluţionare este posibil prin întrebuinţarea unor forme de luptă nonviolente: jocul democratic al cuceririi puterii, greva de masă, agitaţia, propaganda. Susţin această poziţie pacifiştii radicali de orientare socialistă, socialiştii şi social-democraţii

în frunte cu Karl Kautsky. Deşi nu împărtăşea tezele pacifiştilor radicali, nerespingând în principiu folosirea violenţei armate, K. Kautsky manifesta, totuşi, o puternică aversiune faţă de aceasta, deoarece puterea politică putea fi cucerită prin metode nonviolente, parlamentare. După cucerirea puterii, clasa muncitoare va putea începe o perioadă de profunde transformări sociale, pe calea reformelor, iar recurgerea la violenţă armată va fi folosită numai pentru a reprima încercarea claselor învinse de a recâştiga poziţiile pierdute. Deşi Kautsky respinge ideea lui Lenin potrivit căreia trecerea de la capitalism la socialism se face obligatoriu prin folosirea violenţei, el observă că „nici democraţia nu exclude dictatura, dar unica formă de dictatură pe care o admite este dictatura majorităţii asupra minorităţii. În trecerea de la capitalism la socialism dictatura este aceea a majorităţii muncitorilor asupra minorităţii capitaliştilor"[38]. Observând că în opera lor de maturitate Marx şi Engels au arătat posibilitatea trecerii la socialism prin forme mai paşnice, Kautsky afirmă: „Desigur, nici un critic nu ar putea să se îndoiască de faptul că o monarhie militară ca cea germană, austriacă, rusă ar putea fi înfrântă cu forţa. Dar tot mai puţini se gândesc la folosirea violenţei armate sângeroase şi tot mai mulţi la acel mijloc specific pe care-l posedă proletariatul: întreruperea lucrului, greva generală"[39].

Un argument peremptoriu împotriva folosirii violenţei armate este că aceasta abrutizează fiinţa umană. „Prin folosirea sistematică, prelungită şi deliberată a mijloacelor de luptă pentru a provoca moartea, leziuni sau grave suferinţe adversarului, indivizii care le folosesc tind să devină tot mai insensibili la suferinţele şi sacrificarea unor vieţi umane şi sunt în continuare dispuşi să accepte forme tot mai largi şi gratuite de violenţă extremă. Dacă se intră în jocul violenţei, se riscă să se rămână acolo pentru totdeauna"[40]. Procesul de abrutizare se adânceşte cu atât mai repede cu cât lupta armată este dusă în cadrul unor structuri militare rigide şi al unei ideologii care a topit conţinutul vieţii umane în schemele dezvoltării economico-sociale. Acest proces se va realiza mai lent acolo unde lupta armată sau extrem de violentă este dusă în cadrul unor structuri mai democratice şi mai ales al unei ideologii care se bazează pe valori morale. Procesul de abrutizare este facilitat ulterior de tehnicile de dezumanizare a adversarului, element foarte important în folosirea eficientă a unor forme de violenţă extremă. Pentru a forma soldaţi „buni", luptători de gherilă „buni" sau miliţii populare eficiente, adică fanatizarea cadrelor militare sau paramilitare este necesară slăbirea inhibiţiei, spălarea creierului

pentru folosirea eficientă a unor forme extrem de violente, inhibiții care, în general, sunt extrem de puternice la cei care cred în valorile ideologiei socialiste. Acest lucru se întâmplă, de obicei, prin ațâțarea urii față de adversarul de clasă (lupta de clasă), pe lângă procesul de dezumanizare a acestuia, prin care i se neagă un număr tot mai mare de calități umane, ajungând să fie redus la starea de animal sau de lucru încât să poată fi distrus după plac fără nevoia de a fi urât. Realitatea omului nou nealiniat, care constituie unul din scopurile ideale ale socialismului, nu este garantată deloc de schimbarea structurilor social-economice. Pentru ca o societate să poată oferi suficiente garanții pentru realizarea omului nou este necesar ca oamenii înșiși care construiesc și constituie acea societate să fi realizat cel puțin în parte acest ideal. Dar acest lucru este contracarat de efectele abrutizante ale folosirii sistematice a violenței armate sau a unor metode de luptă extrem de violente.

2. Un alt argument împotriva folosirii violenței revoluționare se referă la tendința sa de a determina compromiterea noțiunii de socialism pe plan ideologic. Folosirea repetată a unor metode de luptă extrem de violente de către o mișcare socialistă tinde să pună pe plan secund valorile morale și sociale care au conferit inițial credibilitate acestei ideologii pentru a lăsa un spațiu tot mai amplu de manifestare componentelor politico-militare. Rezultatul final al acestui proces de sărăcire a conținutului moral al ideologiei socialiste poate fi acela de a proiecta realizarea lor într-o perioadă îndepărtată, dar care pe termen scurt servește la justificarea întrebuințării mijloacelor violente.

3. Al treilea argument împotriva violenței armate ca metodă de luptă în vederea edificării societății socialiste vizează tendința de a promova în posturi tot mai importante din cadrul mișcării revoluționare indivizi și grupuri caracterizate prin tendințe autoritare și inhibiții reduse în privința folosirii unor forme extreme de violență. Cu cât se prelungește folosirea violenței și cu cât violența necesară pentru a-l învinge pe adversar cu înseși armele sale este mai mare cu atât este mai multă nevoie de oameni și grupuri menționate anterior. Militarizarea luptei, blocarea informațiilor, dificultatea controlului de jos, ierarhiile nou create compromit ideea de rol conducător al clasei muncitoare în socialism.

4. Al patrulea argument invocat împotriva folosirii violenței armate în lupta pentru socialism se referă la tendința instituțiilor create în perioada de trecere la noua orânduire de a se permanentiza după victoria revoluției proletare. Aceste organizații paramilitare care aveau ca scop

apărarea cuceririlor revoluționare ale poporului au ajuns structuri vitale ale noii societăți cu scopul de a sprijini noua putere, prin toate mijloacele posiblie, inclusiv împotriva propriului popor. Cu cât este mai mare violența folosită pentru a-l înfrânge pe adversar pe terenul său și cu armele sale, cu atât este mai mare riscul ca tendințele de mai sus să se producă.

Violența armată justificată ca ultima posibilitate este cea organizată la nivel de masă și pe bază militară într-o situație în care lupta de clasă a ajuns la apogeu și în care cucerirea sau menținerea puterii de către clasa muncitoare nu este considerată posibilă prin intermediul regulilor democratice.

Susținătorii acestei poziții sunt, în linii generale, Babeuf, Buonaroti, Marx, Lenin, Troțki și mai recent diferitele mișcări de eliberare de orientare socialistă. În general, în cadrul acestui curent este refuzată orice formă de terorism „prerevoluționar“ (a unor inițiative de luptă armată – gherila urbană – din partea unor mici grupuri de avangardă lipsite de putere, adică neintegrate într-o mișcare de luptă revoluționară mai vastă și care nu se bucură nici de sprijinul vreunui partid) ca fiind considerată o formă „spontană“ periculoasă[41]. Dar pot fi folosite unele forme de „terorism“ revoluționar (și anume de acțiuni ale partizanilor, luarea de ostatici sau executarea rapidă a adversarilor) în timpul unui război revoluționar aflat în curs[42]. Acest curent a avut cel mai mare succes până în prezent în legătură cu calea de realizare a comunismului: prin folosirea, pe scară largă, a violenței armate militare atât în Rusia cât și în China, atât în Albania cât și în Cuba, atât în Coreea de Nord cât și în Vietnam au fost realizate cele două structuri ale societății socialiste: socializarea mijloacelor de producție și realizarea economiei planificate.

Terorismul de stat

O formă specifică de terorism, prin natura obiectivelor urmărite și prin amploarea efectelor, este terorismul de stat. Acesta recurge la insituirea unui regim de teroare și la eliminarea adversarilor politici ori de câte ori se simte amenințat în existența sa, ca urmare a unui pericol extern sau intern, mai precis expansionismul altor state și contestarea violentă a legitimității politice de către propria sa populație. Nemaiavând legitimitate, statul își suspendă legalitatea, proclamă stare de asediu sau stare excepțională și lasă cale liberă manifestărilor arbitrare ale organelor sale represive.

Un stat poate fi definit terorist când, violând legile sau elaborând unele potrivite, face din teroare principalul său instrument de conducere. În acest scop, poate acționa direct sau prin procură atunci când intră pe câmpul de luptă soldații, adică organizațiile armate particulare. Aceştia au două sarcini: să folosească ilegalitatea, în timp ce statul se pare că rămâne în legalitate, ca mijloc de reorganizare a statului însuşi[43]. O altă trăsătură a terorismului de stat este caracterul sincretic al acțiunilor sale justificatoare. Fiind posesorul aparatului ideologic şi de propagandă, statul prezintă actele sale teroriste, justificându-le ca înalte acte de patriotism, ca spirit de sacrificiu şi de abnegație în lupta împotriva dictaturii şi pentru valorile democrației. Prin urmare, terorismul de stat are o componentă pur ideologică, evidentă mai ales în timpul Războiului Rece în lupta dintre cele două sisteme social- politice pentru supremație. În această luptă statele-satelit au servit fie ca tabere de instruire ale teroriştilor internaționali, fie oferind ele însele grupuri de terorişti pentru implementarea politicii de bloc. În cadrul regimurilor autoritare şi totalitare rolul serviciilor secrete şi al organelor de ordine devine exponențial. Ele pot aresta, reține, tortura, ucide oameni nevinovați sub pretextul ideologic al „luptei de clasă", presupuşii opozanți ai regimului fiind catalogați ca „duşmani ai poporului". Justificarea ideologică a terorii este cheia de boltă a terorismului de stat, iar echilibrul dintre coerciție şi teroare, canalul privilegiat prin care se inoculează frica şi groaza în rândurile populației. O altă modalitate de manifestare a terorismului de stat este sprijinul discret pe care statul îl acordă anumitor organizații teroriste din interiorul sau din afara lui sau chiar unor terorişti individuali pentru a executa anumite „operațiuni delicate" pe care statul respectiv nu şi le permite de teama unor eventuale conflicte diplomatice sau militare.

Prima recunoaştere oficială a terorismului de stat datează din epoca Revoluției Franceze şi aparține lui Robespierre şi Saint-Just. „Când Franța revoluționară, atacată la toate granițele sale de Europa monarhică şi sfâşiată în interior de o parte a fiilor ei care încheiaseră înțelegeri cu duşmanul, a hotărât să învingă sau să moară şi-a concentrat forțele într-un efort suprem, organizând Teroarea, instrument necesar al victoriei."[44] Într-un discurs dedicat „principiilor moralei politice care trebuie să stea la baza Convenției Naționale în administrația internă a Republicii", Robespierre nu se sfia să susțină că dacă efortul pe care îl face guvernul popular în timp de pace este virtutea, forța guvernului popular în timpul revoluției este în acelaşi timp şi virtutea şi teroarea. Virtutea, fără

de care teroarea este un lucru trist, teroarea fără de care virtutea este neputincioasă. Teroarea nu este altceva decât dreptatea pregătită, severă, inflexibilă. Ea reprezintă deci, „o emanare a virtuţii“[45].

În privinţa terorismului de stat, persistă o profundă ambiguitate; din perspectiva justificării ideologice, acţiunile teroriste pot fi considerate un război drept, legitim, iar teroriştii nişte eroi ai luptei de eliberare, pe când statele victimă sunt înfierate cu recuzita demoniacă din panoplia propagandei. Într-un discurs ţinut la o reuniune a ONU din 1976, Yasser Arafat, liderul OLP, afirma: „Diferenţa dintre revoluţionar şi terorist constă în motivul luptei. Cel care luptă pentru o cauză dreaptă, cel care luptă pentru eliberarea ţării sale, cel care luptă împotriva invadării şi a exploatării ca şi împotriva colonizării nu poate fi niciodată denumit terorist“[46].

O întrebare fundamentală se pune în acest moment: orice regim agresiv sau totalitar poate fi definit ca terorist? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să facem o distincţie între „teroare“ şi „terorism“. Aceste noţiuni pot fi diferenţiate, din punct de vedere juridic, în raportul lor cu legea: teroarea reprezintă un caz anormal de aplicare a legii, terorismul reprezintă, în schimb, sfidarea deschisă a legii. La prima vedere, s-ar părea că aceste regimuri îmbină teroarea cu terorismul în actul de conducere. Din punctul de vedere al statului, „teroarea“ ar reprezenta o formă de atitudine stabilă şi care se foloseşte de instrumente legale, precum elaborarea unei legislaţii adecvate; adică, teroarea ar avea un caracter oficial. Terorismul statului, adică al guvernului său, nu corespunde unui model de acţiune garantat din punct de vedere juridic; el ar putea reprezenta chiar o formă de luptă împotriva statului (uciderea unor persoane periculoase de către stat poate îmbrăca o sumedenie de justificări ideologice), precum relaţia dintre asasinarea elitelor româneşti în închisorile comuniste şi etichetarea ideologică a acestora drept „duşmani ai poporului“, „agenţi ai imperialismului anglo-american“.

O primă problemă se referă la natura „domniei terorii“ publice: întotdeauna proclamarea unei stări de asediu justifică represiunea violentă din partea statului faţă de opoziţie, atât în cazul guvernului de salvare publică în Franţa revoluţionară, cât şi în cazul războiului civil din Rusia sovietică. Ceea ce caracterizează aceste situaţii este starea excepţională care justifică recurgerea la măsuri anormale, dezaprobate, de altfel, de autorităţile înseşi care se văd „nevoite“ să le adopte. Dar starea excepţională ar trebui să fie provizorie, adică să ajungă la un moment dat inutilă

şi să fie suspendată. În practica istorică, teroarea tinde însă să devină din excepţională, normală, ajungând să se transforme în condiţie necesară supravieţuirii acelui regim pe care l-a sprijinit. În acest fel, de la teroarea roşie din timpul războiului civil se ajunge la teroarea stalinistă, de la teroarea dezlănţuită în timpul loviturii de stat din Chile împotriva lui Allende ţara este aruncată într-o teroare perpetuă. Diferenţa dintre domnia terorii şi terorismul de stat constă în „continuitatea" primeia în raport cu „intermitenţa" celui de al doilea. Atunci (în primul caz) orice stat (democratic sau nu) poate să recurgă la măsuri excepţionale – teroriste; dar numai unele state sunt „domnii ale terorii" şi anume atunci când teroarea este structurală, esenţială regimului care recurge la ea. În celălalt caz, regimul cunoaşte momente de teroare, din cauza unui proces anormal sau a unei incapacităţi subiective de a duce o anumită politică.

Există o strânsă legătură între terorismul revoluţionar şi terorismul de stat, după cum există raporturi mutuale foarte strânse între terorismul de stat *intern* şi *internaţional.* Ambele aceste ultime forme de terorism vizează eliminarea opozanţilor politici şi pentru acest lucru acceptă înlocuirea regulilor şi prevederilor constituţionale privind drepturile şi libertăţile persoanei cu arbitrariul cel mai deşănţat. După unii specialişti, în America Latină, în regimurile militare din această zonă, dispar în fiecare an zeci de mii de persoane, de opozanţi, critici sau contestatari ai regimului fără ca organele în drept să se sesizeze. De asemenea, este bine cunoscută asasinarea unor lideri politici la nivel naţional precum Indira Gandhi şi fiul ei Rajiv Gandhi în India, a lui Benazir Bhutto. Acest lucru demonstrează lupta pentru putere la vârf, care a înlocuit regulile de drept ale competiţiei cu crima. De fapt, în regimurile totalitare crima este instrumentul privilegiat în eliminarea adversarilor politici. După ce au fost etichetaţi sumar din punct de vedere ideologic ca „deviaţionişti de dreapta" sau de „stânga", „tovarăşii de drum" de ieri au fost etichetaţi ca „duşmani ai poporului": Zinoviev, Kamenev, Buharin etc. Cât priveşte asasinarea lui Lev Troţki, ea se înscrie în logica terorismului de stat internaţional deoarece Troţki acţiona împotriva lui Stalin din Mexic, în numele Internaţionalei a IV-a Comuniste, care câştigase destui adepţi pe plan mondial. Asasinarea lui Lev Troţki a devenit un adevărat model pentru liderii comunişti după al Doilea Război Mondial, când toţi şi-au urmărit şi asasinat adversarii care acţionau pe teritoriul altor state prin intermediul serviciilor secrete proprii sau din alte ţări. Acelaşi lucru se întâmplă şi în regimurile totalitare de dreapta: asasinarea căpitanului

Ernst Röhm, şeful trupelor de asalt SA în Germania, a liderului sindical Mateotti, în Italia etc.

Terorismul internaţional

Ca şi terorismul intern, terorismul internaţional cunoaşte mai multe forme de manifestare:

1. *Terorismul conservator* (*colonial*), acţiunile militare întreprinse de metropolă sau de Centru împotriva statelor de la Periferie (statele coloniale) în vederea menţinerii sau schimbării ordinii existente; pe scurt, pentru a sancţiona abaterile de la modelul impus (cazul proclamării independenţei politice a multor state din Lumea a Treia, de exemplu).

2. *Terorismul interstatal*, exercitat sub formă de agresiune armată sau de bombardamente fără discriminare de către statele mai puternice pentru a reduce la tăcere (la supunere) statele rebele.

3. *Terorismul contrarevoluţionar* constă în încercarea de a răsturna un guvern străin care nu este pe placul poporului sau al elitei îndepărtate de la putere, printr-o acţiune de sprijin din exterior de către organizaţile şi grupurile contrarevoluţionare. În acest tip sunt incluse ajutoarele şi sprijinul acordat de serviciile secrete străine pentru reuşita unor lovituri de stat ca în Chile, împotriva lui Salvador Allende în 1973. Aceste forme de amestec din afară în treburile interne ale altor state nu mai prezintă structurile unui conflict militar dus după regulile internaţionale ale războiului, ci de război neconvenţional, prin acţiuni de tip poliţienesc, ca şi cum unele state ar fi singurele competente şi îndreptăţite să asigure pacea şi ordinea internaţională. „Posibilitatea de succes a terorismului internaţional este redusă, dar opţiunea lui este determinată în primul rând de modul de reprezentare a răspunsului (singurul devenit liber) pentru o situaţie disperată, caracterizată printr-o inegalitate a raportului de forţe în stare să priveze orice alt tip de intervenţie de capacitatea de a influenţa situaţia."[47] Caracteristica terorismului internaţional este configuraţia raportului de forţe dintre terorişti şi adversari. Cu cât este mai mare diferenţa, cu cât este mai dezechilibrat raportul de forţe cu atât este mai probabil ca una din cele două părţi să recurgă la terorism.

Terorismul religios

Recrudescența fundamentalismului religios în lume după anii '70 atestă nevoia unui nou cadru de devoțiune și de transcendență ca și nevoia unei noi identități comunitare. Ambele nevoi sunt o reacție la criza valorilor religioase față de valorile materialiste și hedoniste. Cu privire la utilizarea sintagmei „fundamentalism religios" specialiștii consideră că ea este greșit folosită întrucât „nu neapărat toți fundamentaliștii sunt teroriști și nici toți teroriștii care luptă sub steagul religiei trebuie să fie fundamentaliști. Termenul «extremiști» ar fi mai potrivit pentru teroriștii care invocă religia ca motiv, decât «fundamentaliști», întrucât sunt indivizi care își împing credințele la extrem"[48].

Fiecare grupare teroristă are în spatele ei o ideologie sincretistă politico-religioasă care să-i legitimeze și să-i justifice acțiunile. Cu cât valorile religioase sunt trăite mai intens de membrii acestor grupări, cu atât acțiunile lor sunt mai violente. Cum se explică acest fenomen? Dintre toate fundamentalismele religioase contemporane: catolic, ortodox, hindus, iudaic, fundamentalismul islamic are trista celebritate de a fi considerat sursa ideologică a fanatismului și a violenței extreme în țările musulmane. A doua confuzie este echivalența dintre fundamentalism și Jihadul islamic, Jihadului fiindu-i conferit un sens agresiv și dogmatic, intolerant. Teroriștii fac apel la Coran și la Jihad petnru a-și justifica violența. Însă Jihadul nu înseamnă violență împotriva necredincioșilor, ci are cu totul alte înțelesuri. În primul rând, este vorba de efortul personal de a asimila ideile Islamului ca pe un mod de viață, în al doilea rând, de a îmbunătăți situația religioasă a comunității și, în al treilea rând, efortul de a propovădui cuvântul lui Alah și de a-i converti pe necredincioși. Majoritatea teologilor islamici nu este de acord că violența este justificată între *suniți* și *șiiți*, cu atât mai mult între musulmani, creștini sau evrei. Atunci cum se explică faptul că oricărui grup terorist din lumea musulmană i se pune autormat eticheta de „fundamentalism islamic". Factorul explicativ este cel sincretic: refuzul modernizării politice după model occidental are loc prin medierea vectorului religios. Eșecul acestei modernizări a arătat lumii islamice calea cea dreaptă: reîntoarcerea la valorile originare și pure ale Coranului care trebuie opuse lumii necredincioșilor, în frunte cu SUA și Israel, Marele Satan și Micul Satan.

În condițiile radicalizării grupărilor islamice, în perioada 1967–1979 (între războiul de șase zile din iunie 1967 din Golf și revoluția iraniană din februarie 1979), noțiunea de Jihad s-a radicalizat și ea, ajungând să

semnifice „război sfânt" împotriva „necredincioşilor" (citeşte Occidentului). Ea recuperează astfel o întreagă tradiţie a misticii islamice, de la Ibn Hanbal (m. 855) până la Ibn Taymyya (1222–1277) care, punâd accentul pe „concretul existenţial al credinţei trăite" pregătesc apariţia primelor organizaţii fundamentaliste secrete de tipul „Frăţiei musulmane" create în Egipt, în 1928, de scriitorul Hassan-al-Banna.

Fanatismul religios creează în psihologia teroristului premisele sacrificiului de sine, încercarea de a arde şi de a şterge corpul prezent, naşterea unei vieţi noi din cenuşa trecutului şi promisiunea unui viitor mesianic pe care specialiştii îl asociază cu legenda păsării Phoenix.

„Distrugerea şi moartea apar, deci, ca o pocăinţă pentru un mod de viaţă care a atins deja un stadiu terminal. Raţiunea unei societăţi de a tolera terorismul este mult mai semnificativă decât raţiunea întrebuinţată de teroriştii înşişi pentru a-şi justifica acţiunile lor.

Raţiunea teroristă a fost identificată cu un mod gnostic de gândire. Gnosticul crede că această lume nu are dreptul să existe; în forma tradiţională a misticismului, el corelează această cunoaştere cu o sursă de alienare şi externă acestei lumi. Negarea culturii temporale este tipică nu numai pentru gnostic dar şi pentru orice cultură mesianică, în special în stagiile ei acute când salvarea este iminentă. (...) Într-o societate mesianică, formele prezentului nu sunt prezervate; ele înseamnă numai că noi încă nu am atins destinaţia noastră. Când salvarea este iminentă, vechile forme sunt aşteptate să se dezintegreze. În mod corespunzător, conducerea de către Satana precedează apariţia lui Mesia şi reprezintă distrugerea care precede şi face posibilă reînvierea. Dacă noi putem afirma că apariţia terorismului înseamnă astfel un stagiu în propria noastră cultură, atunci nihilismul, ca şi comunismul, moonismul, evanghelismul şi alte culte mesianice, sunt simptoame ale aceluiaşi fenomen."[49]

În legitimarea şi justificarea acţiunilor teroriste din spaţiul islamic vectorul ideologic se îmbină până la fuziune cu vectorul religios. Teroriştii nu se consideră terorişti, ci soldaţi, eliberatori, martiri şi luptători legitimi pentru o nobilă cauză socială. Un instrument foarte util în înţelegerea fundamentalismului islamic, de exemplu, îl reprezintă viziunea despre lume a lor şi faţă de alte religii şi culturi.

Martha Crenshaw observă că „acţiunile organizaţiilor teroriste se bazează mai degrabă pe o interpretare subiectivă a lumii decât pe realitatea obiectivă"[50]. De aceea, „fundamentaliştii nu se percep ca entităţi separate, ci ca simboluri ale Islamului. Fundamentalismul islamic nu trebuie

considerat ca un simplu set de norme politice, care poate fi compromis sau negociat sau doar ca o ideologie de genul socialismului sau comunismului. (...) Fundamentalismul islamic se încadrează într-o altă categorie de conştiinţă politică, în care identitatea religioasă caracterizează şi determină cadrul normativ şi acţional al adepţilor, indiferent de caracterul public al vieții individului"[51].

Terorismul global

Evenimentele petrecute în perioada 1994–2004 în spațiul Buenos Aires – Tokyo – New York – Madrid arată clar că acțiunile teroriste s-au globalizat. Ele nu mai au loc doar într-un spațiu consacrat religios şi geopolitic, cu un obiectiv precis (fundamentalismul islamic în Orientul Mijlociu având ca obiectiv recuperarea teritoriilor palestiniene ocupate de Israel). Apar alte fundamentalisme: hindus, ortodox etc., iar fanatismul etnic şi naționalist declanşează activități teroriste: spațiul ex-sovietic (Caucazul) şi spațiul ex-iugoslav (Kosovo) pe lângă cele cunosucte deja: IRA, ETA etc.

Terorismul global este un *terorism de sistem* dacă abordăm comunitatea mondială într-o viziune sistemică. Activitățile teroriste formează în cadrul acestui sistem un ansamblu organizat de interacțiuni; fie că este vorba de fundamentalismul islamic, de cel naționalist, de cel religios sau politic între ele există legături strânse şi condiționări reciproce atât la nivel național cât şi internațional. Terorismul global este un *terorism de masă*. Într-un atac terorist actual numărul victimelor inocente nu mai este circumscris unui scop precis, crearea de teamă şi de neîncredere în instituțiile statului, ci devine un scop în sine, o plăcere sadică generată de spectacolul suferinței, al groazei şi publicității făcute acțiunii: „În prezent ne confruntăm cu grupări teroriste care provoacă un număr atât de mare de victime încât nu poate fi descris decât prin conceptul de «terorism de masă». Într-o singură zi, pe 11 septembrie 2001, au murit mai multe persoane decât în 35 de ani de terorism intern în statele occidentale"[52]...

Terorismul global „tinde să adopte forma de organizare de *tip rețea* cu o ierarhie minimă... ierarhia tinde „să fie înlocuită cu o rețea de celule fantomă care să comunice între ele în mod acoperit şi să ofere o modalitate flexibilă de acțiune, protejând în acelaşi timp securitatea întregii organizații"[53]. Ştiind exact ce au de făcut şi modul cum vor acționa, teroriştii pot acționa independent şi izolat unii față de alții, „toți membrii celulelor–

fantomă sau indivizii izolați trebuie să reacționeze la evenimentele concrete în același fel, prin intermediul tacticilor de rezistență"[54].

Terorismul post modern sau „noul terorism"

Se referă la restructurarea cadrului organizatoric, tactic și strategic al acțiunilor teroriste, restructurare care a făcut posibilă planificarea și coordonarea marilor atacuri din 1999, 2001, 2004.

Terorismul post modern vizează următoarele aspecte:

– preocuparea de a intra în posesia armelor de distrugere în masă (bomba atomică, bomba nucleară, rachete balistice etc.);

– întrebuințarea armelor chimice și biologice (gazul sarin, virusul NHS etc.);

– terorismul informațional (virusarea programelor de calculatoare ale instituțiilor guvernamentale, de apărare sau securitate);

– mijloace de comunicare în masă din era digitală, ceea ce permite o coordonare eficientă a grupurilor teroriste dispersate pe întreg mapamondul;

– sprijin logistic și financiar din partea unor state interesate, ceea ce presupune: rețele de bănci, subvenții și sponsorizări, circulația fondurilor secrete sub acoperirea unor societăți caritabile sau umanitare;

– propagandă și publicitate făcută acțiunilor încununate de succes prin sisteme mass-media proprii (radio, televiziune, internet);

– legături ale rețelelor teroriste cu rețele ale crimei organizate (Mafia, cartelul drogurilor, piața ilegală a vânzărilor de arme și stupefiante) în vedere a procurării de fonduri.

Spre exemplificare, redăm mai jos, într-o formă concentrată, principalele caracteristici ale *terorismului global*:

1. *Global*, deoarece prin crimele comise la distanță granițele nu mai servesc ca obstacole împotriva terorismului.

2. *Letal*, deoarece acum teroriștii și-au schimbat tacticile lor de la actele de violență teatrală, trecând de la publicitatea distrugerii intenționate a populației civile necombatante, la uciderea a cât mai mulți posibil, în scopul subminării culturii și societății adversarului.

3. Este nou, într-un sens pur, al distrugerii și planificării profesional coordonate a atacului din 11 septembrie 2001.

4. Purtat de civili fără sancțiuni din partea statelor prin modalități și mijloace care șterg granițele clasice dintre terorism și războaiele declarate dintre state.

5. Se bazează pe cea mai avansată tehnologie a civilizației moderne pentru a distruge, prin aceste mijloace tehnologice sofisticate, civilizația modernă considerată o amenințare la tradițiile sacre ale terorismului.

6. Este orchestrat de organizații nonstatale transnaționale prin rețele conspiraționale globale ale celulelor teroriste localizate în multe țări, implicând niveluri de coordonare și comunicare necunoscute mai înainte.

7. Realizat de extremiști fanatici pentru a anihila prin vărsări de sânge maxime mai curând decât să convingă sau să influențeze, prin comiterea de crime împotriva umanității prin metode sinucigașe care cer teroriștilor să-și sacrifice propriile lor vieți, în acte care nu pot fi deturnate sau prevenite prin compromisuri negociate.

8. Este în afara normelor legale și morale instituite care au fost universal acceptate și împărtășite timp de secole.

9. Este predicat pe baza principiilor de *realpolitik* după care puterea de a distruge este egală cu puterea de a controla și de a schimba.

10. Este mânat de ură față de țintă – teroriștii doresc să facă ținta lor să sufere pentru ceea ce ținta este, pentru ce face și pentru valorile pe care le are[55].

NOTE:

[1] WILKINSON, Paul, *Political terorism*, London, Mac Milan Press Ltd, 1979, p. 16-17.

[2] BONANTE, Luigi, *Le dimensione del terrorismo politico*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

[3] ARĂDĂVOAICE, Gh., ILIESCU, Dumitru, NIȚĂ, Dan Laurențiu, *Terorism, antiterorism, contraterorism*, Editura Antet, București, 1997, p. 9,

[4] *Ibidem*, p. 50.

[5] DELCEA, Cristian, *Psihologia terorismului. Studiu psihologic asupra teroriștilor*, Editura Albatros, Cluj-Napoca, 2004, p. 53.

[6] KNUTSON, Jeanne, N., *Social and Psychodynamic Pressure toward a Negative Identity.* În: JONAH, Alexander and GLEASON, John (eds.), *Behavioural and Quantitative Perspectives on Terrorism*, Pergamon Press, New York, 1981.

[7] *Ibidem.*

[8] FERRACUTI, Franco, *A sociopsychiatric Interpretation of Terrorism*. În: *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 1982.

[9] WILKINSON, Paul, *Terrorism: International Dimensions*. În: *Contemporary Terrorism*. Facts on File, New York, Pergamon Press, 1986.

[10] Apud DELCEA, Cristian, *op. cit*., p. 89.

[11] PUTTMAN, D., *Killers and Consumers. The Terrorist and his Audience*. În: *Social Research*, nr. 46, 1979.

[12] *Ibidem*.

[13] GAURAUD, J.F.; SÈNAT, David, *Le Terrorisme*, Paris, PUF, 2002, p. 17.

[14] POST, Jerold, M., *Terrorist Psycho-Logic: Terrorist Behaviour as a Product of Psychological Forces*. În: REICH, Walter (ed.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies*, States of Mind, Cambridge Univ. Press, 1990, p. 27.

[15] *Ibidem*, p. 29.

[16] *Ibidem*, p. 30.

[17] WHITTAKER, James, *Terrorists and terrorism*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 2004, p. 59.

[18] *Terrorism: International Dimensions*, *op. cit*., p. 77-89.

[19] *Ibidem*.

[20] KLEIN, Dorie, *The Etiology of Female Crime. A Review of the Literature*. În: *Issues in Criminology*, nr. 8, 1973, p. 3-30.

[21] KINTSLEY, Davis, E., *The Sociology of Prostitute*. În: *American Sociological Review*, nr. 2, Octombrie 1937, p. 744-755.

[22] Vezi, mai pe larg, studiul lui ABEYE, Daniel E. Georges, *Women as Terrorists*. În: *Perspectives on Terrosirm*, Scholarly Resources Inc., Washington Delaware, 1983.

[23] WHITTAKER, James, *op. cit*.

[24] ZAWODNY, J.K., *Infrastructures of Terrorist Organizations*. În: *Perspectives on Terrorism*. Edited by Lawrena Zelic Freedman and Yonah Alexander, Scholarly Resources Inc., Wilnington Delaware. 1983, p. 63-67.

[25] *Ibidem*, p. 64.

[26] *Ibidem*, p. 65.

[27] ARĂDĂVOAICE, Gheorghe, NAGHI, Gabriel, NIȚĂ, Dan, *Sfârșitul terorismului?* Editura Antet XX Press, București, 2002, p. 21,

[28] WILKINSON, P., *Terrorism and Liberal State*, Ediția a II-a, Mac Milan, Londra, 1986.

[29] LENIN, V.I., *De unde să începem?* În: LENIN, V.I., *Opere complete*, vol. 5, Bucureşti, Editura Politică, 1958, p. 11.
[30] *Ibidem.*
[31] *Ibidem.*
[32] *Ibidem*, p. 16.
[33] *Ibidem.*
[34] LENIN, V.I., *Ce-i de făcut?* În: LENIN, V.I., *Opere complete*, vol. 5, Bucureşti, Editura Politică, 1958, p. 386.
[35] *Ibidem*, p. 388.
[36] LENIN, V.I., *Situaţia actuală din Rusia şi tactica partidului muncitoresc.* În: LENIN, V.I., *Opere complete*, vol. 11, Bucureşti, Editura Politică, 1963, p. 105.
[37] TROŢKI, Leon, *Terorismo e comunismo*, Milano, Sugar Co., 1977, p. 14.
[38] KAUTSKY, Karl, *Terorism şi comunism*, Bucureşti, Editura PSD, 1920.
[39] *Idem.*
[40] MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terrorisme,* Paris, Gallimard, 1969.
[41] LENIN, V.I., *Ce-i de făcut?* În: LENIN, V.I., *Opere complete*, vol. 5, p. 11.
[42] TROŢKI, L., *Terorism şi communism,* op. cit., p. 16.
[43] GRAMSCI, Antonio, *Lettere dal carcere* (ed. 5, Gerratana) vol. 1, Einaudi, Torino, 1975, p. 121.
[44] MATHIEZ, A., *Robespierre terroriste.* În: *Robespierre*, Newton Compton, Roma, 1976, p. 54.
[45] ROBESPIERRE, M., *Despre principiile de morală politică.* În: *Revoluzione Jacobina* (ed. N. Cerroni), Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 167.
[46] „Textele revoluţiei palestiniene" (Culegere îngrijită de B. Khader şi N. Khader), Bertoni.
[47] Vezi HARDMANN, I.B.S., *Terrorisme.* În: *The Enciclopedy of Social Sciences* (ediţie îngrijită de E.R. Seligman), vol. 14, New York, Macmilan, 1937.
[48] LUTZ, James M., LUTZ, J. Brenda, *Global Terrorism*, Routledge, London, 2004, p. 64.
[49] MOSHE, Amon, *The Phoenix Complex: Terorism and the Death of Western Civilisation.* În: *Perspectives on Terorism*, Washington, Delaware, Scholarly Resources Inc., 1981, p. 13-14.

[50] CRENSHAW, Marta, *The Psychology of Political Terrorism.* În: HERMANN, Margaret (ed.), *Handbook of Political Psychology*, San Francisco Jassey Bass, 1985.

[51] *Ibidem.*

[52] WILKINSON, Paul, *Terrorism. Motivations and Causes*, www CSIS Org.

[53] BARNA, Cristian, *Terorismul, ultima soluție*? Editura Topform, București, 2005, p. 18.

[54] BEAM, Louis, *Leaderless Resistance*, *The Seditionist*, www Louisbeam com.

[55] KEGLEY, W., Charles, Jr., *The Characteristics, causes and controls of the New Global Terrorism*: *an introduction.* În: *The New Global Terrorism.* Characteristics, Causes, Controls (Edited by Charles W. Kegley, jr.), New Jersey, Pearson Education, Ltd, 2003, p. 4.

Capitolul VII

CONFLICTUL DINTRE CULTURI CA SURSĂ A AGRESIVITĂȚII

Raporturile dintre științele sociale și politice în abordarea acestei teme

În acest dramatic început de secol și de mileniu, când „iarna vrajbei noastre“ seamănă ură și foc ucigător peste popoarele lumii, ceea ce îi șochează pe apărătorii Legii este escaladarea fără precedent a violenței, a corupției, a stării de infracționalitate și a criminalității. Impulsurile și cerințele naturale, reprimate timp de cinci decenii, au năvălit ca puhoaiele în albia unui râu, au defulat în limbaj psihanalitic. În lipsa unei culturi politice a democrației și a unei culturi civice, libertatea a fost confundată cu anarhia, iar trecerea la economia de piață cu dreptul nestingherit de a atenta la bunul public în obsesia sinucigașă a privatizării și îmbogățirii. Șocul sărăciei a lăsat urme adânci în personalitatea multora, pe unii aducându-i în pragul minimal al dezagregării umanului, după cum perspectiva recuperării rapide și facile a bunăstării a întunecat, de multe ori, orizontul judecăților de valoare și cel comportamental.

Abordarea conflictelor culturale invită la reflecții și precizări preliminare. Într-adevăr, dacă norma juridică are menirea de a preveni și sancționa devierile de la normele sociale de comportament, recunoscute de întreaga societate și, ca atare, legiferate prin forța de coerciție a statului, normele culturale, în schimb, prin deschiderea lor spre un comportament ideal, derivă din totalitatea valorilor trăite de un grup social care își pun pecetea asupra configurației spirituale, acțiunii sociale și a normelor de comportament ale grupului respectiv.

În explicarea mecanismelor de formare a psihologiei și a comportamentului agresiv, ne-am ghidat după concepția că omul nu poate fi

definit printr-un principiu imanent, care ar constitui esența lui metafizică, nici prin vreo facultate criminală înnăscută sau printr-un instinct distructiv care pot fi observate prin observații clinice ci prin opera sa, prin sistemul activităților sale, bune sau rele, care lasă urme fericite sau nu în procesul de hominizare. În sprijinul afirmațiilor noastre, amintim observațiile marelui criminolog belgian Etienne de Greef și concluziile unei anchete întreprinse în orașul Boston de soții Glueck, privind delincvența juvenilă.

De Greef descoperea la nivelul mecanismelor oarbe instinctele de justiție și responsabilitate, atât la oamenii normali, cât și la bolnavi. Soții Glueck, dintr-un eșantion de tineri defavorizați, trăind în aceleași condiții ecologice, au observat că unii deveneau delincvenți, alții nu. În acest al doilea caz, cauza ar fi fragilitatea biologică, pe lângă o politică adecvată de prevenire și de educație, iar în primul canalizarea acestor instincte umane spre formele vieții sociale. În ambele cazuri, valorile și normele culturale, care dau individului sentimentul apartenenței la un grup primar sau social, identificării cu un sistem de valori pe care se bazează securitatea sa existențială și orizontul său teleologic, joacă un rol decisiv. Conferind o deschidere reală spre posibilitatea autodepășirii în raport cu premisele umane ale existenței sale, cultura îl ajută pe om să-și învingă resentimentele, frustrațiile, ezitările, impulsurile agresive și să se înscrie pe făgașul normalității.

Dacă psihologul și sociologul au nevoie, pentru investigarea faptelor sociale, de un aparat categorial riguros structurat, astfel de categorii sunt și mai necesare pentru descrierea „conflictului dintre culturi". În această sinteză inefabilă dintre rezultatele științelor sociale și culturologiei, antropologia se află în situația fizicii subcuantice. Ea trebuie să țină seama de modificările care au loc, sub lupa cercetătorului, atât la fenomenul studiat – impactul diferitelor forme culturale asupra comportamentului, el însuși modificat în tipologia sa de schimbările omului în secolul XX, cât și de transformările vertiginoase din timpurile noastre ale instrumentului cunoașterii – formele și valorile culturale.

Fenomenul cultural actual cunoaște o luptă perpetuă dintre diferite forțe conflictuale care constituie liniile de forță din care vor lua naștere noile forme ale sensibilității umane și, probabil, ale unui nou umanism: tensiunea cultură-civilizație, hedonism-austeritate, știință-religie, artă-morală, societate de masă-cultură de masă, imperialism cultural-dependențe culturale etc. Această conștiință a crizei culturii contemporane se află la originea multor premise teoretice ale cercetării în criminologia

nord-europeană: E. de Greff, J. Pinatel, A. Hesnard, B. Di Tullio. Deşi paternitatea şi dezvoltarea ulterioară a teoriei se află dincolo de ocean la Thorsten Sellin în 1938, continuată de E. Sutherland, D. Matza, A. Cohen, D. Szabo, E. Richard, D. Ohlin, măsurătorile sociale ale fenomenului sunt tributare pragmatismului sociologic. Ele măsoară dinamica faptelor, corelaţiile dintre ele, repartiţia dintre diferitele forme ale delincvenţei pe eşantioane de subiecţi infractori şi pe harta criminalităţii.

În condiţiile desfiinţării statelor naţionale şi ale atacului concentrat împotriva principiului naţionalităţii, contradicţiile culturale de azi capătă dimensiuni dramatice. Cine le suportă şi nu încearcă să le depăşească îşi creează, inevitabil, complexe de inferioritate. La capătul drumului se află ura de sine. Şocul cultural este întotdeauna ambivalent. Or, a face din ura de sine o valoare culturală înseamnă a declanşa în lume dezordinile şi violenţele, angoasa şi panica. În condiţiile secolului XX, când instrumentalizarea raţiunii a făcut din raţiune o metodă tehnică de amenajare a camerelor de gazare, Hiroşima şi Auschwitz reprezintă transgresiunea umanului în domeniul patologicului. Zeificarea raţiunii şi a ştiinţei în ultimele secole în Europa a făcut din cultură un apendice ornamental al spiritualului, izgonind din sfera cunoaşterii credinţa şi metafizica. Or, încă din secolul al XV-lea, Fr. Rabelais avertiza: „La science sans la conscience c'est la ruine de l'âme".

Plecând de la o abordare interdisciplinară a temei, am respins opoziţia tradiţională dintre factorii externi, de mediu social, şi factorii intrinseci individuali în cercetarea raportului dintre conflictele culturale şi patologiile sociale. În cadrul acestora din urmă, în relaţia dintre cei doi poli se poate construi o punte activă a intersubiectivităţii din valorile şi normele comunicate pe diferite căi şi mijloace.

Se ştie că factorii individuali nu pot ei singuri să ducă la înţelegerea personalităţii delincventului şi a actelor sale specifice. Pentru motivul că nu există factori exclusiv „individuali" şi că individul nu poate fi decât *în situaţie*, pentru a întrebuinţa terminologia existenţialistă a lui J.P. Sartre. Se poate spune chiar că persoana umană redusă la o pură singularitate individuală este o aberaţie. Pentru ca ea să fie persoana umană în „carne şi oase" trebuie să fie concepută în realitatea trăită care este constitutiv, originar interumană. Astfel că psihologia contemporană nu mai poate subestima rolul factorilor socio-culturali şi socio-economici în socializarea individului. Dar, ca şi sociologii, ei recunosc că printre colectivităţile care supun membrii lor aceloraşi procese de socializare, unii indivizi, în anumite circumstanţe, violează normele sociale, în timp ce alţii le respectă.

În plus, aşa cum a observat J. Ley, factorii biologici şi psihologici care „intervin în alegerea mai mult sau mai puţin liberă a unei conduite“ sunt, ei înşişi, produsul unui mediu care a modelat individul: individul nu se separă de mediu decât în scopuri de cercetare, pragmatice.

Statisticile, studiile comparative, descrierile factorilor criminogenetici şi ale „cauzelor“ delincvenţei considerată ca un fenomen obiectiv, inclus într-o istorie la fel de obiectivă şi într-un comportament căruia i se caută „din exterior“ motivaţiile umane, nu spun mare lucru despre sufletul delincventului. Ele nu oferă informaţii despre fiinţa sa personală, conştiinţa sa, experienţa sa trăită cu privire la fenomenul criminal, înainte ca el să se producă şi după ce el s-a produs, motivaţiile ascunse şi adeseori inconştiente ale conduitei sale.

După M. Mauss, sociologia admite că socialul, ca şi omul însuşi, se prezintă sub două aspecte sau este accesibil din două direcţii. El poate fi înţeles din interior, după cum, tinzând spre relaţia cu semenul substanţa umană este mediatizată de lucruri. Claude Lévi-Strauss a arătat că relaţia dintre individual şi social este fals considerată ca exterioară, adică o relaţie dintre două lucruri. El a subliniat că faptele sociale nu sunt expresiile conştiinţei colective, nici ale psihicului colectiv. Sociologul francez a înţeles ceea ce lipsea vechii sociologii: penetraţia accentuată a subiectului-obiect, comunicarea cu el. Trebuie să percepem modul de schimb al fenomenului social care se constituie între oameni prin activităţi şi relaţii, instituţii, obiceiuri, formule magice, cântece şi dansuri, mituri. Concepând socialul ca o reţea de simboluri care, departe de a fi exterioară omului, se integra cât mai profund în fiecare individ, Lévi-Strauss descifra ca semnificant atât totalitatea individului cât şi realitatea socialului. Din punct de vedere al normalităţii, omul se află într-un circuit dublu cu lumea socială şi social-istorică, fiinţa umană fiind atât interioară cât şi exterioară ei înşişi, iar socialul nu îşi găseşte centrul său originar decât în uman. Această socialitate originară ne ajută să percepem că patologicul este, concomitent, subiect psihologic şi subiect social, chiar atunci când dimensiunea antisocială a manifestărilor sale nu apare în evidenţa ei

Noţiunea de conflict şi graniţele sale socio-culturale

O teză încetăţenită în ştiinţele sociale este că orice acţiune politică este o acţiune potenţial conflictuală, grupurile sau indivizii căutând, sub presiunea luptei pentru resurse, să-şi rezolve problemele esenţiale prin

intermediul factorului politic. O a doua teză afirmă că în decursul întregii sale vieți și prin fiecare din actele sale, fiecare individ caută să-și rezolve problemele profunde și contradicțiile personalității sale. Un individ poate astfel, în atitudinile sale de ostilitate sau în prejudecățile cu privire la ceilalți indivizi sau grupuri sociale, să încerce în mod inconștient să realizeze unitatea Eului său, căci imposibilitatea de a se realiza ca persoană este problema sa și cea care comandă toate actele sale.[1]

În cadrul vieții sociale, conflictele au loc întotdeauna pe temeiul unor motivații colective – de grup, de clasă, de categorii etc. – sau cel puțin pe baza unor orientări motivaționale ale colectivităților. Trebuințe, interese și scopuri comune se vor constitui în motivații colective. Tocmai prin variabilitatea lor și prin condiționarea lor social-istorică, „motivațiile raportate la un grup determinat de oameni reprezintă factori importanți ai acțiunilor și relațiilor umane"[2]. Unul din factorii dinamizatori ai conflictelor politice de toate tipurile îl reprezintă interesele. Reunind conștiința individului sau a grupurilor privind nevoile lor și scopurile lor, „categoria de *interes* desemnează într-o unitate inseparabilă necesitățile obiective și tendințele subiective ale oamenilor către realizarea unor scopuri individuale sau colective. În ele se exprimă conștientizat trebuințele naturale socializate, mediate și de perspectivă, cele obiective și subiective, cele individuale și cele de grup, naționale. Interesele generează la indivizi, la grupuri, la clase, diferite atitudini, opinii, comportamente deosebite"[3].

Motivația întemeiată rațional și afectiv, ideologic și psihologic, reprezintă un catalizator al stării conflictuale. În unele împrejurări, procesele psihosociale – de la nivelul relațiilor interpersonale sau intergrupale, până la nivelul macrostructurilor – clase sociale, națiuni – pot acționa ele însele ca forțe generatoare ale stării conflictuale. Transferul acestei stări în arena vieții politice declanșează lupta politică. Orice luptă politică presupune doi actori: 1. protagoniștii acțiunilor colective, organizați în forme ale vieții politice (partide, grupuri de presiune, diverse organizații politice); 2. auditoriul, mult mai numeros, atras și excitat de spectacolul luptei, prin fenomenul de contagiune și de recunoaștere a intereselor proprii în cele vehiculate de facțiunile rivale. Rezultatul luptei va depinde de modul în care facțiunile grupului de protagoniști (partide, grupuri, clase, organizații) vor reuși să atragă de partea lor auditoriul (electoratul, sprijinul popular, mișcări de masă etc.) precum și dacă, dintr-o mulțime de conflicte posibile, unul câștigă o poziție dominantă. În cadrul unui univers politic închis, orice schimbare într-una din facțiuni, în cazul

unui conflict, va atrage după sine, o realiniere a forțelor în tabăra opusă; o schimbare a liniei de demarcație dintre cele două tabere va însemna o nouă afirmare a identității politice, a poziției și o schimbare a protagoniștilor (alianțele electorale, formarea blocurilor de partide, a majoritarilor și minoritarilor etc.); o consolidare a unei facțiuni va antrena după sine efortul de consolidare a facțiunii adverse. De aici urmează afirmația conform căreia „conflictele despart oamenii și îi unesc, în același timp, iar procesul de consolidare este tot atât de important pentru un conflict ca și procesul de divizare. Cu cât mai plenar se dezvoltă conflictul, cu atât mai intens devine el, și cu atât mai completă este consolidarea taberelor opuse. Neînțelegerea faptului că *unitatea și divizarea sunt o parte a aceluiași proces „a produs unele iluzii în știința politică*"[4].

Având în vedere că orice sistem politic implică dominația unor conflicte și subordonarea celorlalte, societățile democratice au supraviețuit deoarece au gestionat conflictele prin stabilirea alternativelor și priorităților dintr-o mulțime de conflicte potențiale. Deci, reușita unei acțiuni politice rezidă, printre altele, în arta de a întrebuința, suprima sau neutraliza conflictele: „conflictul este un instrument atât de puternic al politicii încât toate regimurile sunt în mod necesar preocupate cu gestiunea lui în guvernare și cu eficienta lui ca instrument de schimbare, creștere și unitate. Marea strategie a politicii începe cu politica publică care vizează conflictul. Aceasta este politica fundamentală"[5].

În calitatea lui de raport, al unității și al luptei dintre contrarii, conflictul social în special, mișcarea socială în general, sunt supuse acelorași caracteristici ale contradicției universale care caracterizează orice formă de mișcare.

Ca în toate sistemele naturale, și în sistemele politice calitatea de contrarii o au numai acele relații, proprietăți și laturi, care se află între ele în raporturi de opoziție și, concomitent, se găsesc într-o unitate inseparabilă. Contrariile nu sunt independente între ele și nici nu se exclud reciproc, fiecare contrar constituind condiția necesară a existentei celuilalt: numai împreună ele constituie componentele structurale și funcționale ale sistemului politic. Unitatea dintre contrariile politice are rolul de a conserva sistemul politic în procesul dezvoltării: unitatea contrariilor constituie baza stabilității calitative a sistemelor. Opoziția contrariilor condiționează tendința de depășire a unității și reprezintă prin conținuturile diferite ale relațiilor contrare din interiorul sistemelor, un factor de stabilitate și schimbare calitativă a acestora.

Într-un plan mai vast şi mai general, din punct de vedere psihologic, conflictul poate fi definit ca un element constitutiv al fiinţei umane, fie că este vorba de conflictele manifeste (între o dorinţă şi exigenţă morală, între două sentimente contradictorii sau două pulsiuni) fie că este vorba de un conflict latent care se traduce în simptome ale dezordinii comportamentale, tulburări caracteriale etc.

Conflictul poate fi definit, din acest punct de vedere, ca un antagonism între forțe şi procese psihice interne (motivații, sentimente, elemente cognitive), starea psihică a unei persoane care este motivată să admită două sau mai multe răspunsuri reciproc incompatibile. La nivelul individului, trăirea conflictelor personale, generate de anumite nevoi sau interese nesatisfăcute, este însoțită adesea de procese emoţionale negative care dezorganizează comportamentul şi reduc eficiența activităților persoanei. În cadrul grupurilor mici pot să apară conflicte generate de interesele divergente ale indivizilor. De asemenea, la nivelul întregii societăți pot exista conflicte între generații, clase şi categorii sociale.

Noțiunea de conflict (lat. *conflictus-confligere* = a se ciocni, a se izbi) îşi dovedeşte utilitatea în analiza câmpurilor tensionale care iau naştere în procesele interacţiunii sistemelor de valori şi atitudini. Admițând faptul că orice cultură posedă un nucleu de valori fundamentale şi o matrice caracterială, sublimată în normele comportamentului moral, genul proxim al noțiunii de conflict cade pe lupta dintre motivele, tendințele, interesele şi atitudinile opuse şi de forța relativ egală şi greu de conciliat sau ireconciliabile. Diferența specifică vizează interiorizarea stărilor de tensiune şi a frământărilor care pot lua forme dramatice în condițiile opțiunii subiectului pentru soluționarea acestora pe calea trecerii la acțiune în vederea îndepărtării tensiunii prin satisfacerea scopului propus. Față de alte tipuri de conflicte (militare, politice, economice), conflictele culturale antrenează caracterul, afectivitatea şi voința persoanei. Ele izvorăsc din relațiile directe dintre persoane, sub raportul atitudinilor şi valorilor şi se manifestă în exterior ca interacțiune socială, ca polarizare şi contrarietate afectivă şi caracterială.

Psihologul şi pedagogul francez Ed. Claparede distinge conflictele dintre mijloace şi scopuri: conflictul dintre mijloace creează probleme de natură intelectuală şi posibilitatea de rezolvare a lor demonstrează gradul şi nivelul de capacitate intelectuală, în timp ce conflictul dintre scopuri ne conduce spre acțiunea scopurilor, antrenând astfel adâncurile personalității, voința, caracterul şi afectivitatea persoanei. După V. Pavelcu, conflictul este, prin excelență, un factor al tensiunii afective. K.

Lewin, luând în considerație tensiunile de atracție sau de apetență, de respingere sau de repulsie, descrie patru forme de bază ale conflictului și anume: 1. atracție-atracție; 2. respingere-respingere; 3. atracție căreia i se opune o respingere; 4. respingere contracarată de o atracție.[6]

Problema conflictelor interne este analizată pe larg în psihiatrie și psihanaliză, care interpretează nevrozele ca un conflict între trebuințele de satisfacție și nevoia de securitate sau între pulsiunile sinelui și apărările eului. După Laplanche și Pontalis se vorbește despre conflict în psihanaliză atunci când în subiect se opun tendințe interne contrare. În orientarea psihanalitică, conflictul este considerat ca un element constitutiv al ființei umane, fie că este vorba de un conflict manifest (între o dorință și exigență morală între două sentimente contradictorii sau două pulsiuni), fie că are în vedere un conflict latent care se traduce în simptome de dezordine comportamentală, tulburări de caracter etc. S. Freud analizează conflictele dintre individ și societate, ajungând la concluzia că scopurile individului și ale societății nu coincid întotdeauna, individul fiind uneori caracterizat prin agresivitate și dorință distructivă care se pot manifesta sadic sau masochist, devenind autodistructiv. Teoria câmpului. derivată din orientarea gestalistă, acordă conflictului un rol central în studierea motivației. Kurt Lewin identifică trei tipuri fundamentale de situații conflictuale în care este plasat individul: 1. între două valențe pozitive de forțe sensibil egale; 2. între două valențe negative de forțe echivalente; 3. între două forțe opuse, una negativă, alta pozitivă.

Ultimele două tipuri de situații conflictuale prezintă, fiecare, câte trei subclase. În ceea ce privește cel de-al doilea tip, sunt reținute trei subclase: astfel o persoană aflată între două valențe negative: a) nu poate ieși din situație; b) nu își poate alege câmpul sau spațiul de viață; c) nu poate trece decât dintr-o regiune de valență negativă în altă regiune tot de valență negativă. Cel de-al treilea tip cuprinde următoarele subclase: a) tendința persoanelor de a se afla într-o regiune pozitivă impune parcurgerea unei regiuni negative; b) persoana înconjurată de un spațiu negativ (barieră) tinde spre o regiune pozitivă; c) o regiune pozitivă, încadrată de una negativă, face imposibilă ajungerea la ea fără a străbate spațiul negativ.

Mobilitatea socială și conflictul dintre modelele culturale

Mobilitatea socială apare ca principalul factor socio-cultural în declanșarea conflictelor culturale. Revoluția industrială de la începutul

secolului al XIX-lea şi urbanizarea accelerată care i-a urmat au schimbat faţa lumii şi ritmul ei natural de existenţă. Pentru prima oară în istorie, după năvălirea barbarilor, milioane de persoane umane şi-au părăsit locurile de origine, îndreptându-se spre alte ţări, oraşe sau continente, atrase de mirajul unei vieţi mai bune. Urbanizarea şi migraţia constituie cele două procese majore prin care mobilitatea pe orizontală şi pe verticală îşi arată cel mai bine efectele. Anticipând că mobilitatea constituie, în general, un factor de subminare a sistemelor tradiţionale de valori culturale, afirmăm, totodată, că ea face dificilă integrarea individului în noua societate şi insuficientă asimilarea rolurilor.

Fiecare schimbare a statutului şi rolului social pe care o antrenează mobilitatea reclamă eforturi de adaptare, de ajustare, mai ales la nivelul grupurilor primare. Această adaptare nu se efectuează fără oarecare dezorganizare pe plan personal: de aici rezultă un fel de alienare a individului în raport cu un grup şi, dimpotrivă, controlul social se diminuează şi chiar dispare. Ar exista o relaţie destul de strânsă între mobilitatea geografică şi unele psihoze. Cercetări în acest sens au arătat că rata de internare în spitalele de psihiatrie din România era cu mult mai mare la persoanele care s-au întors de la muncă din străinătate. Un alt studiu a relevat că un sfert din populaţiile penitenciare este compus din oameni cu domiciliul flotant în momentul săvârşirii delictului pentru care au fost încarceraţi.

Mobilitatea rapidă, atât pe verticală cât şi pe orizontală, specifică civilizaţiei tehnico-ştiinţifică, apare ca un factor important de inadaptare socială. Încercările de măsurare a acestui fenomen par să recomande conceptul de anomie, sugerat iniţial de Durkheim şi pus la punct de Merton, drept o pistă fertilă în cercetare. Pentru Durkheim anomia înseamnă lipsa unor norme de conduită clar definite, de unde rezultă o dezorientare a individului care poate să-l conducă la sinucidere. Merton extinde conceptul la orice deviaţie individuală care are o origine socială şi nu una intrapsihică. Într-adevăr, unele infracţiuni la regulile de conduită în vigoare într-o cultură nu provin dintr-o transgresiune conştientă sau inconştientă a acestor reguli, ci din practicarea valorilor care sunt conforme cu cele respectate de majoritate. Cu alte cuvinte, contextul sociocultural exercită o asemenea influenţă şi presiune asupra personalităţii încât ea nu se poate angaja într-o conduită nonconformistă.[7] Prin urmare, s-ar putea spune că, cu cât o societate este mai diferenţiată, iar o cultură mai eterogenă cu atât conflictele şi tensiunile vor fi mai numeroase iar anomia va caracteriza relaţiile sociale. Cu alte cuvinte, cu cât va exista mai multă anomie cu atât condiţiile de adaptare vor apărea mai precare.

Experiența romanească în domeniul industrializării, al mobilității sociale și, în special, al emigrației oferă un teren fertil de analiză pentru tema abordată. Mai ales în ce privește capacitatea de rezistență a simbolurilor spirituale care circumscriu valorile culturale în fața pătrunderii și presiunii agresive a unor sisteme de norme și valori culturale străine. La jumătatea anilor '60, colectivizarea forțată a agriculturii, impusă după canoanele colectivizării sovietice din 1929, a început să erodeze sistemul de norme și valori morale și culturale milenare ale satului românesc. Trăsăturile structurale ale culturii române: istoricitate, viziune naturistă, comuniune cu legile eterne ale cosmosului, simțul adânc al eticului etc., au început să fie serios amenințate de o nevoie vitală nesatisfăcută: foametea și nesiguranța zilei de mâine.

În aceste condiții, a devenit o problemă de „bon ton" să ai un rol și un status de orășean. Mai ales pentru tânăra generație masculină a lucra ca muncitor necalificat pe șantierele de construcții, piață a muncii în plină expansiune, era o realizare socială care echivala cu un examen de maturitate, pe baze inițiatice. Supus presiunii unor forțe dezagregante virulente, satul românesc, care asigurase prin coeziunea valorilor morale și culturale păstrarea ființei naționale, se stingea încetul cu încetul, lovit de o maladie letală. Cu o populație îmbătrânită și lipsit de celula tânără reproductivă, satul românesc se mai înviora cu ocazia sărbătorilor, când tinerii se întorceau ca să-și arate noul status de orășean. Prin ce se manifesta aceasta? Printr-un ceas la mână, printr-un sacou sau printr-un palton, cumpărate cu un efort fizic abrutizant, prin subnutriție în barăcile șantierelor. Dar, la urma urmei, această mobilitate pe orizontală nu ar avea cine ce știe ce importantă dacă nu ar fi urmată de consecințe din cele mai triste pentru comportamentul social al acestui val masiv de proaspeți orășeni. Căci dorința de a avea cât mai curând acest statut de orășean a dus la graba de a imita comportamentul citadin. Dar din psihologia socială se știe că imitația operează cel mai eficient în domeniul părților mai slabe ale unei culturi sau civilizații. Or, în condițiile în care moralitatea tradițională sănătoasă era înlocuită cu lichelismul, conformismul și amoralitatea, imitația s-a limitat la formele exterioare ale comportamentului urban în care contestarea violentă și ridiculizarea originii și moravurilor țărănești se înscria în cerințele de fond ale noului statut de orășean. Așa se face că acești nou veniți au rămas suspendați între o moralitate sănătoasă și imoralitatea unor mentalități străine de structura clasei și culturii ei. De aceea, spărgând semințe în grup în fața unui cinematograf sau

acostând fetele în trecere, sau frecventând tot în grup restaurantele, intoxicaţi de mirajul unei vieţi confortabile fără efort, văzută de ei în filmele occidentale, aceşti tineri nu au mai întâlnit în conştiinţa lor obstacolele de ordin moral sau cultural în pregătirea şi trecerea la act a infracţiunilor de mai mică sau mai mare violenţă, în dauna avutului personal sau obştesc: furturi, violuri, fraude, huliganism, crime etc.

O situaţie asemănătoare, deşi mai dramatică, o găsim în psihologia emigrantului român. Emigrantul îşi părăseşte ţara natală pentru o alta mai mult sau mai puţin îndepărtată (mobilitate orizontală), statutul său social în ţara de adopţiune diferă, aproape cu puţine excepţii, de cel al ţării sale de origine (mobilitate verticală). Primind în familie o educaţie duală, conflictuală, bazată pe două feluri de comportament: unul autentic, intern, al familiei, şi celălalt fals, exterior, în societate, dedublarea comportamentului său se sprijină în viaţa socială pe norme şi valori culturale duale: valorile culturii române nu merită respectate întrucât sunt falsificate de demagogia vieţii noastre publice, în timp ce numai valorile democraţiei occidentale îi pot oferi un cadru autentic de împlinire a personalităţii sale. Aşadar, viitorul emigrant român se socializează în acest conflict cultural intern, însă pe o bază falsă. Oportunist, el respectă cadrul exterior al valorilor şi normelor oficiale, profită din plin de această obedienţă. Neavând nimic de pierdut, deoarece gândul şi aspiraţiile lui erau dincolo, era plin de zel în executarea normelor date de superiori. Câştigându-le încrederea şi devenind om al sistemului, călcând pe cadavre, după mai multe ieşiri în Occident, timp în care „îşi aranja ploile", rămânea şi cerea azil politic. Motivele sunt bine cunoscute: lipsa de democraţie, persecuţie politică, privaţiuni.

Încercând o integrare fără efort în societatea de consum adoptivă, ei şi-au făcut din bârfirea propriei lor ţări un gaj al integrării. În condiţiile în care în România se murea pe baricadele Revoluţiei din decembrie 1989, aflaţi în lagărele de la Budapesta şi Viena, pentru obţinerea vizelor de emigraţie, ei invocau motivele de mai sus, uitând că tocmai încălcarea lor le garantase integrarea cu succes în logica dominantă a sistemului totalitar. În asemenea condiţii, pentru a putea trăi, foarte mulţi se dedau la infracţiuni de furt şi tâlhărie; alţii se întorc în ţară, încercând să recupereze o moştenire a unei rude îndepărtate de care şi-au adus aminte între timp, dacă nu a fost inventat un fals moştenitor de către mafia imobiliară. Celebrele cazuri cu lebedele din Viena şi cu furtul de maşini din Germania sunt doar câteva exemple ale consecinţelor nefaste ale dualismului cultural aflat într-o stare de conflict latent.

În concluzie, se poate afirma că mobilitatea dezintegrează coerența personalității. Th. Sellin și E. Sutherland[8] afirmă că, cu cât o societate este mai mobilă cu atât ea prezintă mai puțină omogenitate culturală și cu cât ea oferă mai multe situații conflictuale cu atât mai numeroase sunt sursele posibile de conduite criminale ale unei parți din cadrul ei.

Anumite condiții specifice fac ca emigranții să fie mai vulnerabili la conflictul dintre culturi. Acestea sunt următoarele:

a) Emigranții sunt în majoritate bărbați.

b) În general, ei sunt tineri. În 1930, 50% din emigranți aveau între 15 și 30 de ani.

c) Ei sunt citadini: în 1950, 84% dintre ei locuiau în orașe.

d) Legile lovesc mai mult în omul sărac decât în clasa avută: or, emigrantul, în general, nu aparține clasei avute.

e) Emigrantul, de obicei, nu cunoaște limba țării sale de primire.

f) Foarte adesea, rivalitățile etnice tradiționale cunosc o recrudescență în mediul de primire.

g) Majoritatea emigranților provin din zone rurale unde controlul este foarte sever; identificarea cu grupurile primare, în aceste cazuri, constituie un element de stabilitate; dimpotrivă, la sosirea sa în țara de primire, emigrantul se găsește într-un mediu anomic.

h) Habitudinile proprii culturii emigrantului conțin posibilități de conflict.[9]

Emigrația provoacă la individ schimbări bruște și radicale impuse de logica noii sale situații, când trebuie să se nască a doua oară, în spațiul unei alte culturi. Cu toate acestea, unii cercetători occidentali ai fenomenului, printre care și Donald Taft, au demonstrat că în ciuda tendinței etnocentriste în explicarea unei rate superioare a criminalității la emigranți, emigranții nu contribuie mai mult la creșterea delincvenței în țara de primire decât autohtonii. Donald Taft[10] își bazează teza sa pe patru considerații:

I. Toate studiile făcute până în prezent privind ratele diferențiale între emigranți și autohtoni au demonstrat că:

a) ratele delincvenței sunt mai scăzute la străini decât la autohtoni;

b) ratele criminalității autohtonilor pentru unele delicte ating dublul celor ale străinilor.

II. Există o mare deosebire între diferitele grupuri etnice, sub raportul fenomenului emigrației și al criminalității.

III. Cu puține excepții, a doua generație de emigranți prezintă o delincvență mai ridicată decât prima generație. Această stare de lucruri ține de mai mulți factori dintre care principalii sunt:

a) lacune la nivelul socializării;

b) un conflict între cultura de origine (aceea a părinților) și cultura țării de adopțiune.

Cu cât aceste culturi sunt mai îndepărtate una de alta, cu atât situația conflictuală devine mai posibilă.

IV. Când se detaliază conflictele după genul lor, se constată că emigranții au rate mai puțin elevate decât autohtonii atât pentru delictele contra proprietății, cât și la delictele împotriva persoanelor. Totuși, ei ar fi frecvent mai vinovați pentru ultimele decât pentru primele. Foarte rapid, emigranții s-ar modela, din acest punct de vedere, după practica locală. Autorii în discuție consideră că a treia generație a emigranților se asimilează aproape perfect, deși factorii mai sus menționați ar lăsa să se întrevadă o delincvență mai mare la autohtoni. Cauzele acestei situații paradoxale s-ar datora, după Taft, habitudinilor profunde ale genului de viață rural care ar feri majoritatea emigranților de efectele dezastruoase ale dezorganizării sociale din marile orașe la care sunt mai sensibili autohtonii. Câteva argumente în acest sens: la țară există obiceiul de a te culca devreme; emigranții din prima generație trăiesc într-un cartier omogen, de regulă într-un anumit cartier de la periferie care îi apără de efectele posibil dăunătoare ale mediului de primire.

Abordarea comparată a delincvenței emigranților și autohtonilor indică o depășire de către emigranți a ratei delincvenței la nivelul celei de-a doua generații, când această rată atinge apogeul. Explicația constă în însuși efectul procesului de asimilare. La prima generație, emigranții încă impregnați de obiceiurile ca și de ritmul vieții lor din țara natală, se amestecă foarte puțin cu mediul de adopțiune; rata lor de delincvență este mai scăzută decât aceea a autohtonilor. La a doua generație, indivizii, încă de la o vârstă fragedă, sunt influențați de mediul, familia lor; ei devin ambivalenți. Această dublă influență le creează o stare de conflict în fața alegerii pe care trebuie să o facă și îi duce la inconfort social. Rata lor de delincvență va fi mai ridicată decât aceea a autohtonilor. La a treia generație, stigmatul statutului de emigrant pare să se șteargă. Descendenții emigranților nu se mai disting aproape deloc de autohtoni prin obiceiurile părinților lor, pe care plini de râvnă s-au grăbit să le uite sau să le renege pentru a fi cât mai rapid asimilați de cultura țării lor

adoptive. Prin urmare, rata lor de delincvență va fi, practic, identică cu aceea a autohtonilor.

Din nefericire, datele statistice pe baza cărora specialiștii au elaborat astfel de concluzii, prezintă următoarele neajunsuri:

1. Nu țin seama de criteriile selective ale emigrației și de situațiile diferite ale grupurilor etnice în cadrul țării de primire.

2. Nu țin seama de natura calitativ diferită a normelor culturale ale acestor grupuri și impactul lor asupra normelor și valorilor din țara de primire.

3. Nu țin seama de noile orientări în ce privește politica de emigrație a statelor dezvoltate, ca urmare a trei factori:

a) urmărirea avantajelor economice și nu emigrația din motive politice;

b) reacția populației indigene foarte neprimitoare față de acești nepoftiți la bucatele de-a gata;

c) greutățile economice ale acestor state înseși în ceea ce privește politica economică și socială: șomaj, inflație, fonduri insuficiente pentru politica de asistență și securitate socială.

4. Coeziunea morală a „diasporei" (ceea ce nu este cazul diasporei românești) care nu-și uită țara de origine; dimpotrivă, în țara de primire, în ciuda situației materiale și sociale dobândite, face totul pentru păstrarea legăturilor culturale cu patria-mamă, făcându-și din acest lucru un gaj al conservării profilului ei etnic și spiritual.

Din cele de mai sus, nu se poate nicidecum trage concluzia unei capacități a sistemului cultural de a absorbi toate contradicțiile unui sistem social ale cărui elemente sunt în continuă interacțiune. Vom vedea că dacă valorile și normele aflate în conflict în cadrul grupurilor stimulează schimbări orientate spre găsirea unui nou echilibru și coeziuni, modelele și nucleele culturale nu sunt cu necesitate atinse în această tensiune conflictuală, rolul lor fiind acela de revitalizare a cadrului normativ și de consolidare a inovațiilor, adeseori fără ca actorii să-și dea seama de aceste influențe.

O cultură este un fenomen socio-psihic și nu unul fizic: gradul de integrare necesar pentru buna sa funcționare nu este în nici un fel comparabil cu cel care este necesar pentru buna funcționare a unui organism. Culturile, ca și personalitățile, sunt perfect capabile să integreze elementele contradictorii și să domine incompatibilitățile logice. Nu există decât două puncte în întreaga configurație culturală unde aceste incompatibilități și defecte de unitate pot avea un efect paralizant: unul este nucleul

culturii, această masă de valori şi de reacţii psihologice condiţionate, subconştiente, care dau culturii vitalitatea ei şi inspiră individului motive de a actualiza modelele şi de a adera la ele; celalalt se situează în zona modelelor obişnuite de comportament. Tensiunile în interiorul nucleului cultural provoacă individului conflicte afective constante. Ele generează conflictele între indivizi care au făcut alegeri de valori diferite şi se ajunge până la o slăbire a spiritului selectiv; unele incoerenţe în modelele de comportament antrenează cu sine interferenţe constante, o pierdere de energie, dacă nu chiar o stare cronică de apatie.

Elementele care compun nucleul unei culturi nu trebuie în mod necesar să fie compatibile sub toate raporturile. De fapt, societăţile şi indivizii sunt capabile de atitudini ambivalente şi nu rareori o societate anume se ataşează de valori care par complet incompatibile. Dacă unele valori care logic sunt incompatibile sau care înmagazinează posibilităţi de conflict pot fi conciliate, aceasta se întâmplă deoarece ele sunt socialmente asociate cu situaţii particulare şi exclusive. Astfel, cultura occidentală poate face din respectul pentru viaţa umană o valoare supremă şi să considere participarea la război ca un imperativ, fără ca individul să trăiască această contradicţie ca pe un conflict psihologic deoarece în toate culturile atitudinile ambivalente se echilibrează singure şi împiedică, prin aceasta, perturbaţiile în cadrul societăţii.

Există puţine şanse de a se produce conflicte grave în nucleul unei culturi sub efectul difuzării. În multe cazuri, elementele acestui nucleu nu pot fi nici măcar verbalizate în mod adecvat. Ele au deci puţine şanse de a fi percepute de indivizii crescuţi într-o altă cultură şi cu atât mai puţin de a fi adoptate de o societate întreagă. Însă nucleul unei culturi este indirect afectat de orice schimbare importantă survenită în ansamblul configuraţiei culturale, dar există suficient timp pentru adaptările necesare.

Dacă şi conţinutul nucleului cultural ar constitui, la fel ca toate celelalte părţi ale culturii, subiectul schimbării, schimbările ar fi prea lente. Unele elemente fundamentale pot fi abandonate dacă vreo transformare în aspectele exterioare ale vieţii de grup stânjeneşte în mod persistent exprimarea acestora în comportamentul existent: astfel, valoarea pe care triburile de câmpie din S.U.A. o acordau războiului şi curajului personal poate să slăbească numai atunci când războiul a dispărut timp de mai multe generaţii, fără ca devalorizarea războiului să fie compensată, totuşi prin adoptarea de valori împrumutate de la altă cultură, valoarea muncii de exemplu. Schimbările în valorile de bază ale unui grup par să

aibă o geneză aproape exclusiv internă şi să rezulte mult mai puţin din concurenţa elementelor deja stabilite şi dintr-o situaţie externă pe care societatea şi cultura nu le pot modifică. Astfel, la neeuropeni, valorile europene care se bucură de o reală adeziune afectivă sunt rare: chiar şi atunci când membrii unui astfel de grup şi-au asumat toate aparenţele civilizaţiei albilor, se poate întâmpla ca un eveniment neaşteptat să se producă şi să pună în evidenţă faptul că nucleul vechii culturi este încă viu şi viguros.

Schimbările în nucleul cultural fiind lente şi cu un caracter mai mult sau mai puţin progresiv, provoacă rareori conflicte între culturi. Vechile elemente sunt abandonate, iar cele noi sunt elaborate în funcţie de configuraţia existentă: dacă elementele nou apărute intră în conflict grav cu părţile acestei configuraţii, asimilarea lor va fi întârziată până în momentul când schimbările din configuraţie le fac inofensive. În consecinţă, această parte a culturii poate conserva un grad de integrare satisfăcător în procesele normale de schimbare culturală. Ea poate să se adapteze progresiv noilor condiţii, conservându-şi integritatea deoarece ea îşi subordonează elementele introduse din fosta cultură la nivelurile ei mai superficiale. Astfel, indienii Dakota, adoptând creştinismul, au găsit în obiceiul albilor de a face donaţii religioase o modalitate de a actualiza vechiul lor model tribal de a face daruri unui individ, onorându-l: cel căruia îi este dedicat darul, cât şi donatorul participă la prestigiul care rezultă din aceasta. Concepţia originară conform căreia donatorul răscumpără prin această acţiune păcatele sale mai vechi a fost abandonată.

Atâta timp cât o societate poate să-şi conserve integritatea, nucleul culturii sale poate să scape de perturbările pe care le-ar determina introducerea instantanee a unor elemente noi. Totuşi, o perturbare gravă poate să se producă atunci când două societăţi şi culturi sunt pe cale de a fuziona în mod real. Este cazul perioadei de-a lungul căreia tinerii sunt expuşi la două sisteme de valori, care pot fi unificate interior, dar care se opun brutal sub anumite raporturi. Aceste contradicţii provoacă adesea conflicte în personalitatea indivizilor şi generează puţin câte puţin indiferenţa generală faţă de valorile sociale. „Cu toate acestea, valorile pe care cele două culturi le au în comun tind să persiste chiar şi în acest caz şi servesc drept bază pentru elaborarea unui nucleu cu elemente reciproc adaptate".[11]

Aşadar, conflictele între modelele culturale care determină comportamentul evident au consecinţe mai evidente decât conflictele din interiorul nucleului cultural. Dacă comportamentul real al membrilor unui grup nu

evită interferenţele reciproce sau opoziţiile constante, societatea sau grupul nu pot funcţiona. Comportamentul însuşi este mult mai suplu decât modelele care îl influenţează; el este întotdeauna măsurat împreună cu modelul şi cu situaţia reală, ceea ce facilitează soluţionarea conflictelor între modele. Toţi indivizii posedă atitudinea de a gândi şi a crede un lucru şi de a face un altul. De aceea, un conflict între două modele nu provoacă în mod necesar respingerea imediată a unuia sau a celuilalt, ci antrenează modificări imediate în comportamentul ghidat de aceste modele, modificări ce acţionează pe termen lung asupra modelelor, antrenând modificarea lor şi adaptarea lor reciprocă. Modelele de comportament sunt, de fapt, elementele culturale cele mai suple şi cea mai mare parte a transformărilor culturale debutează prin aceste modele. În afară de nucleul cultural şi de modelele de comportament multe dintre elemente pot să se contrazică fără să provoace conflicte psihologice individului sau interferenţe în activităţile indispensabile grupului. Contradicţii există întotdeauna în această zonă dar cel mai adesea indivizii care participă la cultură o fac într-un mod inconştient. Individul mediu poate să adere la o serie întreagă de credinţe contradictorii atâta timp cât modelele de comportament ce cuprind aceste credinţe nu intră ele însele în conflict.

Conflictul dintre valorile, normele şi codurile culturale

Încă din 1938[12], Thorsten Sellin considera conflictele culturale printre sursele majore ale delincvenţei şi ale inadaptării sociale: „Un grup social mic sau mare posedă multe credinţe, tradiţii, obiceiuri şi instituţii care sunt implicit acceptate de membrii lui ca fiind relativ neschimbate şi ducând la bunăstarea lor.

Comportamentul corespunzător acestor credinţe, tradiţii şi instituţii este recomandat şi încurajat ca un beneficiu social, în timp ce acela care este crezut că le ameninţă sau le jigneşte este privit ca antisocial. Conformistul participă la recompensa distribuită de către grup pentru comportamentul dorit, iar nonconformistul este adus pe linia de plutire prin coerciţia care se întinde de la dezaprobarea vie şi ridiculizare până la ameninţarea cu expulzarea din grup sau cu moartea"[13]. După Vold[14], conceptul însuşi de conflict ar explica naşterea conduitei criminale. În explicare criminogenezei acest autor oferă un loc central grupurilor aflate în conflict. În această perspectivă, societatea este compusă din indivizi care, în mod necesar, trăiesc în cadrul diferitelor grupuri: ei sunt produsul lor dar, în acelaşi timp, şi substanţa lor. Nu există în societate o

stare de echilibru dinamic între interesele diverse ale grupurilor opuse. Indivizii fac eforturi să-şi îmbunătăţească statutul lor în cadrul grupului, dar soarta lor depinde, în acelaşi timp, de eforturile fiecăruia dintre grupuri de a-şi îmbunătăţi poziţia lor faţă de celelalte grupuri.

De fapt, se poate afirma că principiul însuşi al organizării sociale constă în asocierea indivizilor pentru realizarea unor interese comune. Viaţa acestor grupuri depinde de solidaritatea intereselor în cauză în momentul agregării. Dacă aceste interese slăbesc, grupul dispare şi alte grupuri se creează pentru a atinge alte scopuri. În momentul în care diferitele grupuri cu interesele lor proprii se întâlnesc, se constată că interesele în cauză se întretaie adeseori şi devin contradictorii, ceea ce nu poate întârzia să nu ducă la conflicte. De aici, o altă lege a coeziunii grupurilor poate fi enunţată în felul următor: gradul de coeziune al unui grup devine mai mare pe măsură ce concurenţa sa cu alte grupuri devine mai acerbă. Astfel se explică conservatorismul unor grupări etnice minoritare care, în lupta pentru realizarea unor interese specifice, îşi păstrează până la obstinaţie identitatea sa culturală (tradiţie, cutume etc.), refuzând să se integreze în grupul social mai vast şi întreţinând o izolare declarată faţă de acesta. Dacă cineva din grup încalcă această regulă internă şi, de exemplu, se căsătoreşte cu o persoană din afara grupului sancţiunile sunt dintre cele mai severe, mergând până la excluderea din grup sau la moarte.

Văzută din acest unghi, delincvenţa pare o abatere de la normele comportamentale indicate de cultură. Aceste norme ar fi insuficient de cunoscute şi asimilate de delincvent. Conduita criminală nu este faptul unei zile: ea este consecinţa unei evoluţii îndelungate. Această propensiune este materializată graţie învăţării practicilor, uzanţelor, a obiceiurilor, şi prin interiorizarea normelor de conduită.

Pornind de la aceste idei, Sutherland a dezvoltat teoria „asociaţiilor diferenţiale“ care a devenit o schemă clasică a sociocriminogenezei:

1. Procesul din care rezultă comportamentul delincvent nu se deosebeşte cu nimic de procesul din care derivă comportamentul normal. În cadrul unei familii şi al diferitelor grupuri individul îşi face ucenicia crimei. El trebuie să înveţe totul în acelaşi fel ca şi necriminalul. Procesul va fi identic în ambele cazuri.

2. Comportamentul delincvent este implicat în sistemul social, sistem creat din asocierea tipurilor diferite, ca şi comportamentul normal. Aceste două comportamente fac parte din aceeaşi societate cu grupurile

sale, clicile şi clanurile sale, cu asocierile sale mai mult sau mai puţin accidentale. Fiecare este integrat într-un sistem de valori, respectat de toţi membrii grupului.

3. Personalitatea delincventă acţionează în cadrul acestui sistem. Asocierile se creează plecând de la interesele proprii unei anumite categorii de indivizi. Personalitatea delincventă se integrează în el la fel cum personalitatea normală se implică în asocierile care urmăresc un scop normal. Or, aceste asocieri au o dimensiune care le este proprie. Subcultura delincventă evaluează şi valorifică într-un mod pozitiv conduita delincventă.

4. Diferentele individuale nu sunt o variabilă importantă în devenirea unui delincvent decât în măsura în care participarea acestuia la subcultura delincventă este mai mult sau mai puţin activă. Un copil este predispus la crimă mai mult prin mediul său familial deficient decât prin ereditatea sa sau prin defectele organismului său. Se poate spune că o integrare satisfăcătoare într-o societate sănătoasă poate să reducă substanţial influenţa factorilor criminogeni personali.

5. Conflictele de interes care au provocat asocierile diferenţiale sunt aceleaşi care se regăsesc la apariţia oricărei specii de asociere. Practic, fiinţa umană nu poate să realizeze nimic de una singură. Ea trebuie să intre în relaţie cu semenul. Or, oamenii se asociază între ei după obiective şi interese comune, aşa cum a demonstrat J.J. Rousseau în *Contractul social.*

6. Apariţia de asocieri, în competiţie mai mult sau mai puţin violentă, poate să ducă la dezorganizarea societăţii, prin slăbirea valorilor comunităţii. Într-un anumit grad, dezagregarea culturală creează o subcultură integrată în jurul valorilor diferite sau opuse celor ale comunităţii. Această formare a subculturilor poate fi accelerată până în punctul de a se dezvolta într-o cultură a crimei. Dacă delincvenţa nu ar avea decât motivaţie individuală, ivită dintr-o maladie, ea ar trebui să se manifeste sporadic, cu mari fluctuaţii. Orice problemă a delincvenţei ar fi de ordin medical. Or, nu astfel stau lucrurile. Terapeutica cea mai sofisticată ar rămâne neputincioasă în faţa instituţiilor care, la nivelul subculturilor, perpetuează regulile de conduită deviantă. Prin urmare, conduita delincventă apare ca o rezultantă a unei situaţii conflictuale generale din cadrul societăţii.

În definitiv, comportamentul infractorului rămâne legat de asocierile diferenţiale şi se dezvoltă într-o situaţie conflictuală, creată ca urmare a unei dezorganizări sociale, ea însăşi tributară unei dezintegrări culturale. În această perspectivă, crima va fi definită ca un atentat la regulile în vigoare din cadrul unei culturi.

Pentru ca această infracțiune să fie calificată drept crimă se impune verificarea a trei elemente principale ale procesului societal:

1. Valorile în cauză, ignorate, negate sau batjocorite de infractor sunt ele oare valori considerate esențiale și apreciate ca atare de către membrii unei societăți sau numai de elita conducătoare a acesteia?

2. Izolarea socio-culturală a anumitor grupuri (izolare care le îndepărtează de cultura generală) le aduce oare în conflict cu cultura globală?

3. Pentru a se proteja, oare majoritatea a decis să sancționeze conduita indivizilor sau grupurile care ignoră sau neagă valorile pe care ea le consideră esențiale?[15]

În acest moment, se impune analiza deosebirilor funcționale dintre valori și concepția despre lume, pe de o parte, și normele de comportament, pe de altă parte, ca și a legăturilor interne dintre ele. Plecăm de la premisa că ordinea, legea este factorul cel mai temeinic al fiecărui sistem sau tip cultural: Legea lui Moise, lui Iehova, lui Mahomed la culturile monoteiste creștină, ebraică, islamică; Tao la cel chinez, Kharma la indieni etc.

Valorile au, în primul rând, sarcina organizării interne a culturii, armonizarea relațiilor dintre diferite niveluri culturale, a comportării și acțiunii oamenilor. Concepția despre lume este modul de a vedea și construi lumea în întregime. Ea este imaginea ordinii generale a lumii, „descoperirea adevărului" lumii. Ca atare, ea facilitează adaptarea acțiunii omului la ordinea cosmică. Ea este cadrul teoretic pentru explicarea fiecărui fenomen din lume. Concepția despre lume nu este constituită din lucruri și fapte, ci din principiile organizării și explicării lor, creând astfel posibilitatea organizării culturii și acțiunii individuale. Adică, orice comunitate culturală, umană, pentru a exista trebuie să aibă un mecanism de explicare a fenomenelor; or, tocmai concepția despre lume conține premisele sau principiile în cadrul cărora omul poate înțelege fiecare lucru sau fiecare fenomen. Întrucât concepția despre lume dă posibilitatea explicării logice a fenomenelor, ea este temelia sau premisa organizării tuturor actelor în entitate într-o perspectivă rațională.

Valorile sunt constituite de ceea ce creează gândirea prin actele omului, acel element dorit, *ideal*, spre care tind oamenii unei anumite culturi. Greutatea în definirea valorilor nu se referă atât de mult la obiect cât mai ales la limitele lor; adică, în ce mod să le separi de concepția despre lume și de regulile comportării. Pe de o parte, concepția despre lume determină în mare măsură valorile, iar pe de altă parte în cadrul concepției despre

lume credința este una din valorile fundamentale. Întrucât valorile sunt întotdeauna „materializate" prin numeroase reguli de comportament ele se identifică cu ceea ce este valoros, cu ceea ce sub aspectul comportării însăși este condiționat de recompensă, spre deosebire de ceea ce nu este valoros, ceea ce din punct de vedere al comportării este sancționat prin pedepse, condamnat și interzis. Valorile, idealurile sau „lucrurile sfinte" cum sunt dreptatea, cinstea, frumusețea, iubirea etc., sunt ceva în afara omului și nu sunt reguli de comportare în sine; pe baza lor se formează regulile de comportare. Ele nu sunt nici recompensate, se recompensează omul care respectă regulile date, care sunt condiționate de valori și cel care tinde spre valori. Regulile de comportare, de exemplu, sărutul mâinii unei femei nu este o valoare, valoare este respectul față de femeia care, într-o anumită cultură, cuprinde și această regulă, printre altele. Aproape fiecare valoare a unei culturi este încorporată într-o serie întreagă de reguli de comportare. Regulile unei culturi trebuie să fie însă logice și armonizate între ele.

Nu există doar valori general umane: dreptatea, cinstea, dragostea de adevăr, credința, sănătatea etc. Formal, aceleași valori sunt deosebite în cadrul diferitelor culturi, și nu întâlnim în fiecare cultură aceleași valori. Conținutul multor valori este determinat de concepția despre lume. Fără cunoașterea profundă a locului și sensului acestor valori nu se vor cunoaște clar particularitățile acelei culturi, nu se va obține imaginea reală și nici nu se va înțelege organizarea, evenimentele, nici viața oamenilor în cadrul acelei culturi – actele ei, interesele, produsul. Valorile determină actele omului și dau un sens vieții. Valorile ca, de exemplu, adevărul, cinstea, fidelitatea față de patrie, familie etc., determină deciziile umane majore, pentru aceste valori oamenii sacrificându-și chiar propriile vieți.

Suma valorilor unei anumite culturi permite gruparea orientărilor valorice, ceea ce servește la aprecierea acțiunilor și formării activităților culturale prin intermediul instituțiilor și statutelor, dă posibilitatea constituirii unei ordini generale de reguli prin care apartenenții la aceeași cultură și comunitate tind spre aceleași valori, ceea ce facilitează o viață comună și întreține comunitatea lor culturală. Sarcina valorilor este de a menține ordinea și coeziunea în societate. Materializate în reguli de comportament, valorile sunt hotărâtoare pentru păstrarea raporturilor dintre oameni, deci și dintre comunități. Viața ordonată, viața în concordanță cu valorile aduce prestigiu individului în comunitate, satisfacție și sentimentul fericirii.

Prin intermediul regulilor de comportare, valorile conferă omului siguranța în acțiune. Reacțiile psihice provocate de o formă sau alta a comportării (plânsul, frica, bucuria, tristețea) sunt condiționate de conștiința despre valori, respectarea sau încălcarea lor. Conştiința valorilor, prin intermediul regulilor de comportament, stimulează pe fiecare membru al oricărei comunități culturale (caracter ideal, oamenii tari).

Suma valorilor ca scop şi ghid în viață trebuie să fie logică, necontradictorie. Nu se poate, de pildă, ca într-o cultură să fie numite simultan ca valori sau idealuri cinstea şi furtul, fidelitatea în căsnicie şi necredința soților. Pentru membrii unei culturi valorile sunt, în general, neîndoielnice, idealuri adevărate, justețea şi adevărul lor nu se pun în discuție. Ele se bucură de o recunoaştere unanimă în comunitate, nu numai pentru că întrețin cultura şi comunitatea, dar şi pentru că oamenii văd în valorile culturii lor sensul vieții şi acțiunii. Valorile după care se conduc membrii unei culturi pot fi descoperite în situații de criză şi în cazul contactelor, respectiv al conflictelor culturale, în perioadele de aculturație.

Dacă concepția despre lume explică lumea şi locul individului în ea, iar valorile vorbesc despre idealul spre care trebuie să tinzi, despre scopuri şi ce anume trebuie să faci, normele (regulile) ne arată modul cum trebuie acționat. Astfel, regulile sunt o materializare a concepției despre lume şi a valorilor, astfel că activitățile şi raporturile din fiecare comunitate culturală sunt determinate de reguli. Pentru a înțelege mai bine viața unei comunități culturale o putem compara cu un joc sportiv, indiferent care. Aşa cum fiecare joc se desfăşoară pe bază de reguli, tot astfel şi viața dintr-o comunitate este determinată de reguli. Dacă nu ar exista reguli nu ar exista nici jocul, aşa cum nu ar fi posibilă nici viața oamenilor într-o comunitate. Oamenii se orientează cu ajutorul concepției despre lume, se conduc după valori şi acționează sau se comportă după norme generalizate şi acceptate.

Concepția despre lume şi valorile sunt, ca atare, baza care dă forma regulilor pentru împrejurările directe ale vieții. Dacă concepția despre lume şi valorile formează acest „simbolism" de bază al unei culturi, adică îndrumă cunoaşterea realității şi determină fixarea scopurilor, regulile formează o parte a „simbolismului" culturii care determină modul cum trebuie acționat şi cum trebuie să te comporți în viață. Pe de o parte, valorile se concretizează în „structura socială", iar pe de alta, în reguli de comportament, iar concepția despre lume în reguli de acțiune. Indivizii le adoptă prin culturalizare. Regulile facilitează în mod armonios pentru

toți membrii unei comunități culturale o acțiune și un comportament uniforme și raționale. De aceea și regulile, asemenea concepției despre lume și valorilor, au sarcina de a contribui la o unificare a activităților în cadrul unei comunități culturale.

Regulile ne arată cum trebuie să acționăm, cum să ne comportăm și ce raporturi trebuie să avem față de tot ceea ce ne înconjoară. Ele stabilesc ceea ce este și ceea ce nu este corect și, în funcție de felul în care regulile au fost determinate de valori și de concepția despre lume, ceea ce este sau ceea ce nu este bine, ceea ce este și ceea ce nu este valoros sau dorit, ceea ce este și ceea ce nu este util. Omul învață cultura proprie, învățând regulile de comportament deci, prin intermediul regulilor (de aceea nici nu este obligatoriu să cunoască valorile și concepția despre lume). Activitățile culturale, instituțiile, statutele sunt determinate de valori, dar sunt condiționate de norme; în formarea sistemului instituțional și statutar oamenii se conduc după valori și după concepția despre lume, dar le dau forma, trăiesc și acționează conform regulilor. Viața ca atare într-o comunitate culturală este posibilă numai prin existența regulilor. Fără materializarea lor în reguli, valorile sunt întrucâtva abstracte. Regulile comunității culturale trebuie apoi să fie logice. Unele acțiuni nu sunt gândite, ci sunt întâmplătoare, până când li se stabilește importanța prin „conceptul" sau „contextul" cultural (concepția despre lume și valori), iar în momentul în care acest lucru are loc ele devin o cauză sau o regulă culturală. O anumită formă de acțiune sau comportament poate, pe de altă parte, deveni o regulă culturală în momentul în care este recunoscută și acceptată de majoritate, când devine o cauză după care se acționează, în momentul când devine o modalitate de acțiune obișnuită în cadrul comunității sau când devine un obicei și când pentru membrii unei anumite comunități culturale are o anume importanță. Oameni creează reguli pe baza concepției despre lume și a valorilor, stimulați fiind de necesități. Dar o dată create și acceptate, regulile impun oamenilor sensuri generalizate, facilitează viața comună și înțelegerea și au o sarcină unitară în comunitatea culturală, respectiv facilitează acțiunea armonioasă, uniformă și rațională a tuturor membrilor.

Normele culturale sau regulile culturale se transmit sau se învață prin socializare. Învățând regulile propriei culturi, oamenii le consideră ca fiind normale, iar pe cele străine anormale, nefirești. Fiecare comunitate are regulile ei, dar și reguli și instituții pentru transmiterea și învățarea regulilor, precum și instituții și reguli pentru menținerea regulilor culturale.

Nerespectarea regulilor într-o comunitate pune sub semnul întrebării existența comunității, viața în interiorul ei. De aceea, respectarea normelor culturale se premiază, iar nerespectarea lor se sancționează, ajungând până la închisoare, izgonire din comunitate sau chiar la moarte.

Inadaptare socio-culturală și agresivitate

Inadaptarea socio-culturală poate fi definită ca acea stare temporară sau cronică a unui individ sau grup care se manifestă în incapacitaea lor de a se acomoda adecvat la noul lor mediu natural și/sau social (familial, profesional, cultural), ca și la mediul lor de origine supus dinamicii și transformărilor rapide. Trăsătura comună a acestor forme de inadaptare este faptul că ea generează la nivelul psihicului individual sau conștiinței colective insatisfacții, stări tensionate, frustrații ca urmare a insucceselor în procesul de adaptare. La anumite categorii sociale: imigrați, populații de culoare, grupuri etnice minoritare, inadaptarea socio-culturală este consecința relațiilor de dezechilibru care iau naștre din deficiențele sau blocajele de ordin psihic sau comportamental care se produc în contactul dintre două sau mai multe modele culturale sau din comunicarea, asimilarea valorilor și normelor culturale noi. Inadaptarea se localizează la nivelul stărilor psihice (tensiuni, contradicții, neconformarea individului la necesitățile sociale și solicitările mediului) și vizează, pe lângă sensul social descris mai sus, carențele de socializare ale copilului și carențele sale educaționale, cauzate cel mai adesea de ambianța familială sau școlară. Specificul inadaptării sociale a adolescenților, de exemplu, constă în dezacordul dintre opinii și conduite morale sau chiar în reacții individuale, traduse prin conflicte puternice între adolescent și mediul său de viață. Deși comportamentul adolescentului se caracterizează, în general, prin impulsivitate și versatilitate, un mediu familial poluat educațional poate deforma aceste tendințe, orientând psihologia juvenilă spre acele situații conflictuale și de frustrare care duc la o conduită inadaptată social. Inadaptarea socială creează la adolescenți o lipsă de motivație a respectării normelor sociale și morale de comportament, teren pe care germinează cu ușurință agresivitatea, teribilismul, tendințele distructive, întrucât din ecuația: rațiune-afecțiune, factorul prim a dispărut datorită inexistenței suportului educațional: „Starea de inadaptare a adolescentului implică o serie de manifestări, mergând de la așa-numitele «deviații ale personalității» (timiditate, instabilitate emoțională,

tulburări afective, deformări caracteriale, imaturitate) până la diferite dizarmonii ale conduitei. Reprezentând efectul cumulat al unor factori de natură familială şi socială, inadaptarea socială nu implică cu necesitate devianţa, fiind doar o sursă potenţială a acesteia“[16]. Condiţiile de transformare a inadaptării sociale în comportament deviant ar fi mediul familial, climatul moral şi strategia educaţională deficitară, a căror confluenţă are un impact nociv în deformarea personalităţii.

Este evident, că problemele de adaptare puse individului marginalizat sunt extrem de complexe şi dificile. Mult mai frecvent decât alţii, el trebuie să se gândească la judecăţile morale, de „valoare“ în faţa alegerilor multiple pe care noua sa condiţie i le impun. Echilibrul personalităţii nu va întârzia să sufere din această cauză. Rapiditatea schimbărilor socio-culturale din mediul urban expune la maximum personalităţile la perturbaţii ale relaţiilor sociale şi le plasează frecvent în situaţii conflictuale. Astfel, printre factorii de inadaptare socială legaţi de mediul urban şi care afectează copilăria un loc preeminent îl ocupă carenţa îngrijirii materne. Ca urmare a industrializării, a egalării în drepturi, în marile oraşe mamele lucrează mai mult, numărul de familii despărţite sau dezmembrate este mai mare şi, prin urmare, echilibrul nervos şi sănătatea mentală a părinţilor sunt mai precare. Studiul lui Bowlby arată că copiii mici, lipsiţi total sau parţial de aceste îngrijiri, prezintă tulburări caracteriale grave şi nu mai reuşesc să dezvolte resurse afective şi cognitive suficiente, necesare unei adaptări sociale normale. Carenţele de această natură cauzate personalităţii la o vârstă fragedă sunt, în majoritatea cazurilor, irecuperabile.[17]

Dacă condiţiile de existenţă se schimbă, apar nevoi noi, principiile care ghidează acţiunea, motivele care îi inspiră pe actori se schimbă şi ele. Totuşi, nici ritmul, nici viteza schimbării nu vor fi aceleaşi pentru fiecare grup, pentru fiecare individ. Unii se adaptează mai repede, mai bine, alţii mai greu, suferind o întârziere. Nimeni nu a descris mai bine decât E. Sutherland prin conceptul de „organizare socială diferenţială“ şi M. Eliade prin „mitul eternei reîntoarceri“ maniera intimă în care specificul unei culturi creează premisele subiective ale inadaptării socio-culturale şi impactul acesteia asupra comportamentului individual şi de grup. Referindu-se la societatea şi cultura antică chineză, un discipol chinez al lui E. Sutherland comentează: „Individul era înconjurat de toate rudele sale apropiate sau îndepărtate, iar familia sa, în sensul larg, determina cariera şi ambiţiile sale. El îşi trăgea satisfacţiile sale esenţiale

din cooperarea cu grupul a cărui paternitate se prelungea cu mult dincolo de viețile individuale, până într-un viitor îndepărtat în interiorul grupului el se bucura de o securitate perfectă... În plus, familia era susținută de o întreagă colectivitate, ea însăşi la adăpostul unei culturi tradiționale. Comportamentul individului, plasat într-o asemenea situație, era aproape pe deplin previzibil, căci el nu avea nici un alt model din care să se inspire. Organizarea socială oferea puține posibilități comportamentului individual. Grupul local avea puține contacte cu elementele străine, deoarece colectivitatea își satisfăcea propriile sale nevoi şi trăia închisă în ea însăşi, iar această izolare favoriza, de asemenea, omogenizarea exemplelor de conduită propuse indivizilor în cursul perioadei lor de formare socială. În cadrul grupului el comitea puține infracțiuni; infracțiunile ocazionale erau comise mai ales de străini în detrimentul membrilor grupului sau de membrii grupului în detrimentul străinilor"[18]. De remarcat că această organizare de tip primar a ansamblului comunitar a dăinuit în China până la sfârşitul secolului al XIX-lea, cu excepția câtorva orașe de coastă.

Relația dintre nivelul individual, deficiența mentală şi delincvență constituie o altă sursă serioasă şi condiție a inadaptării. Teoretic se poate admite o corelație între gradul de inteligență şi mărimea inadaptării sociale. Însă este evident că o mulțime de alți factori pot neutraliza efectele unui deficit intelectual: nevoile afective care favorizează identificarea copilului cu moralul părinților se manifestă foarte intens la copilul a cărui inteligență deficientă îl determină să se sprijine puternic pe anturajul său, pe de altă parte, comiterea unui delict reclamă adeseori un minimum de inteligență, ceea ce poate îndepărta de la comiterea actului delincvent nu numai pe toți idioții şi imbecilii, dar şi pe unii debili intelectuali. Mai recent însă, coeficientul intelectual ca indice al adaptării sociale a fost contestat de Bovet şi Ferencz. Aceştia consideră că nivelul intelectual nu poate să determine în sine nici o conduită delincventă, dar în anumite condiții poate acționa asupra altor trăsături ale personalității, într-o direcție favorabilă apariției comportamentului antisocial.

Însă influența anomaliilor creşterii asupra comportamentului şi adaptării sociale a tinerilor delincvenți nu este singura. Efectele maladiilor infecțioase, inflamatorii contractate în copilărie sau transmise uneori pe cale ereditară pot, când ating centrii sistemului nervos, să provoace tulburări de comportament mai mult sau mai puțin grave. O contribuție esențială în acest domeniu au adus-o şcolile psihiatrice germane, grupate în jurul marilor savanți Bleuler şi Kretschmer. Aceşti autori insistă mai

ales asupra diferitelor forme de retardare sau de regresiune biologică observată la adolescenți în perioada pubertății. În lucrările elaborate de școlile psihiatrice germane frecvența dezechilibrelor hormonale, influența hormonilor asupra sistemului neuro-vegetativ, afecțiunile encefalului și ale sistemului nervos sunt minuțios relevate și atestă un rol considerabil în inadaptarea socio-culturală și în apariția situațiilor conflictuale.

Psihanaliza a atras atenția asupra marii importanțe a primei perioade a copilăriei în formare personalității. Ideea de bază a acestei discipline este că eșecurile suferite de copil în unele faze importante ale socializării sale ar fi cauza cea mai răspândită a tendințelor criminogene ale viitorului adult.

Teoria lui Sigmund Freud despre instincte și nevroze a devenit o schemă clasică a explicării comportamentului agresiv sau criminal având la bază frustrația sau complexul de inferioritate. Orice instinct își are sursa sa într-un organ al corpului; această origine justifică apartenența sa la domeniul fiziologic și explică forța sa motrice. Tensiunea pe care o provoacă o nevoie crescândă, ușurarea pe care, la rândul său, o aduce satisfacerea sa, produc o modificare măsurabilă în echilibrul sistemului nervos. Studiul nevrozaților i-a permis lui Freud să reducă numărul instinctelor la două principale: instinctele vieții și instinctele morții. Opoziția lor obligă individul la o acomodare proprie instinctului vieții, prin eliminarea progresivă a pulsiunilor distructive, specifice instinctului morții. Lupta dintre acești doi poli instinctuali constituie manifestările vieții.

Principiului plăcerii, care asigură conduita umană, i se adaugă un al doilea principiu de o tot atât de mare influență: principiul realității. Principiul plăcerii pare să reglementeze întreaga activitate a copiilor. În ochii adulților ea apare criminală, insensibilă, perversă, iar copiii le apar ca mici sălbatici, fără nici o conștiință morală. Din ce în ce mai bine utilat fizic și intelectual, copilul se va adapta progresiv la legile fizice, la cerințele persoanelor mari și la convențiile sociale.

Spontaneitate, intensitate și extinderea satisfacțiilor acordate de către copil tendințelor sale instinctive vor pierde din ele prin aplicarea progresivă a principiului realității, iar sentimentul său de securitate, element indispensabil al dezvoltării copilului, nu va fi asigurat decât cu acest preț.

Relațiile dintre perturbațiile posibile ale acestei dezvoltări a eului și geneza inadaptării sociale sunt evidente. Este ușor să ne imaginăm ravagiile sociale de care ar fi capabilă o ființă care dispune de forța fizică a adultului, dar al cărei psihism ar fi rămas la nivelul unui copil de nouă luni.

Dacă dezvoltarea progresivă a eului asigură securitatea copilului în manifestarea tendințelor sale ea asigură, complementar, securitaea societății. În aceste condiții, ne dăm seama cum dezvoltarea normală a eului este capabilă în profilaxia delincvenței.

Un comportament reglat numai pe echilibrul dintre principiul plăcerii și principiul realității este supus la numeroase deficiențe. Este suficient ca copilul să prezume că un tip de comportament sau altul nu va declanșa o reacție dezagreabilă pentru ca el să i se dedice fără grijă. La unii delincvenți, teama de poliție și de sancțiunile ei ar indica o dezvoltare reprimată, înaintea de apariția Supraeului.

Când o persoană suferă de nevroză obsesională, ea este înclinată spre idei și spre pulsiuni antisociale: cum să-și ucidă rudele sale mai apropiate, să-i trateze cu cruzime pe prietenii săi, să fure. Acest tip de nevropat posedă, în general, valoarea unui nivel moral elevat și condamnă la ceilalți cetățeni acte asemănătoare.

Prezența unor asemenea constrângeri în psihismul unor oameni pur și simplu inadaptați la mediul social demonstrează că aceste pulsiuni, care se transformă la criminal în acte delincvente, există și la oamenii cinstiți, dar nu sunt percepute în acest ultim caz. Nondelincvenții reușesc să depășească aceste încercări în fața cărora delincventul sucombă. Omul cinstit și delincventul nu sunt la fel de capabili să-și modifice după voia lor propria conduită fundamentală față de societate.

Psihanaliza comportamentului criminal tinde să demonstreze în ambele cazuri o aceeași pulsiune antisocială, rămasă inconștientă la cetățenii cinstiți, dar determinată la criminal, spre o acțiune în detrimentul lui însuși sau în detrimentul societății.

Explicația actelor normale și, mai mult chiar, a actelor excepționale sau ciudate rezidă în motivația lor inconștientă. Psihanalizei, ca știință, îi este proprie căutarea, la nivelul primei copilării, a rădăcinilor acestor tendințe inconștiente. Observarea comportamentului la copiii mici permite cu greu descoperirea de similitudini ale acestui comportament cu acela al adulților. Actele copiilor sunt variate, uneori realizate într-un mod violent, adeseori motivate prin dorință. Un obiect zărit în mâinile unui coleg provoacă dorința de posesie. De aici rezultă numeroase conflicte și lupte. Emoțiile violente le întunecă câmpul axiologic. Ei oscilează între ura feroce și dragostea pasionată. Sentimentul rușinii, al dezgustului, al milei pare să fie absent la nivelul primei copilării.

Pentru ce unii copii se adaptează mai ușor la societate când alții reușesc atât de greu? Printre pulsiunile care provin din principiul plăcerii,

dintre care multe sunt antisociale, unele subzistă la o parte a copiilor. Tehnicile psihanalitice, aplicate la studiul motivelor şi simptoamelor nevrotice ale adulţilor, au permis explorarea personalităţii şi elaborarea cunoştinţelor privind evoluţia afectivă a copilului şi, prin aceasta, a instinctelor antisociale precoce.

În particular, aceste analize au arătat la copii o capacitate de a resimţi emoţii mai mari decât se crezuse până atunci. Ele au arătat că aceste instincte ale vârstei precoce, în curs de transformare, în mare parte influenţate de factorii de mediu, concurau la structurarea caracterului.

Copilul aşteaptă de la mediul său familial şi societal, şi în primul rând de la mama sa, o dragoste reciprocă, în acelaşi timp solidă, stabilă şi dezinteresată. Relaţiile sentimentale cu mama şi rudele sale apropiate, chiar dacă ele oscilează între pozitiv şi negativ, între dragoste şi ură, constituie un joc subtil prin care se formează profilul moral al adolescentului.

Stabilitatea socială a individului se bazează pe Supraeu, iar autonomia pe sentimentul reciprocităţii. Totuşi, aceasta din urmă nu se stabileşte decât în momentul în care simţul respectului reciproc este destul de puternic pentru ca individul să simtă nevoia de a-i trata pe ceilalţi aşa cum ar voi să fie tratat el însuşi. Stadiile succesive ale dezvoltării individuale lasă întotdeauna urme în viaţa psihică. Sub efectul unor condiţii, regresiunile subite sau lente, momentane sau permanente, pot opera la niveluri de dezvoltare care par de mult timp depăşite. Cu cât copilul este mai tânăr, şi cu cât mai recente sunt achiziţiile comportamentului său psihic, cu atât mai masive sunt regresiunile care fac să reapară caracteristicile unei vârste inferioare cu o fidelitate care nu se mai poate regăsi la un adult normal.

Majoritatea lucrărilor de specialitate constată unele deficienţe apărute în cursul procesului de socializare care împiedică integrarea armonioasă şi funcţională a personalităţii adolescente în lumea adulţilor. În dialectica principiului plăcerii şi a principiului realităţii primul sfârşeşte prin a-l domina pe cel de-al doilea. Prin urmare, lumea apare ostilă adolescentului, împiedicând îndeplinirea dorinţelor sale. Iar această ostilitate este simţită de adolescent deja în mediul familial care, adeseori, îl traumatizează, în loc să fie un factor de stabilitate. Din aceste condiţii de viaţă rezultă un sentiment de izolare care suscită, la rândul său, o anxietate profundă.

Această situaţie este generatoare de tendinţe nevrotice: personalităţi agresive, în căutare de afecţiune, izolate, repliate în ele însele, se dezvoltă favorabil pentru apariţia de activităţi antisociale. Unii autori, printre

care Eissler, cred că, indivizii care, în general, sunt calificați drept nevrotici nu sunt adeseori, deoarece societatea dă ea însăși într-un mod arbitrar o definiție nevrozei. Comportamentul hiperactiv, nonconformist va fi adeseori calificat drept nevrotic într-o cultură în care predomină valorile conformiste.

Se poate afirma, prin urmare, că o parte importantă a delincvenților manifestă sindromuri nevrotice care, grave sau uneori ușoare, rezultă din relații afective perturbate și prezintă un Supraeu foarte rigid.

Dacă un conflict izbucnește între un Sine și un Supraeu foarte rigid, copiii nevrotici au impulsuri prea sever reprimate care se defulează în conduite delincvente.

O altă parte a delincvenților prezintă anomalii ale personalității fără ca să fie, totuși, posibil să vorbim în cazul lor de tendințe nevrotice. Un individ din această categorie intră în conflict cu societatea, fie pentru că el este frustrat în satisfacerea aspirațiilor, uneori legitime, mai frecvent însă nelegitime, fie sub influența valorilor socio-culturale antisociale.

Dar, fie că se numește sau nu normal cel care se realizează prin crimă, trebuie să reținem că această manieră antietică și antisocială de o gravitate deosebită de a „se realiza" este un fenomen uman care trebuie deosebit cu grijă de psihologia omului normal. Așa cum nevrozatul este omul care nu-și poate rezolva conflictele sale decât producând simptoame, criminalul este omul care nu poate rezolva conflictul său cu semenul sau cu societatea oamenilor decât realizând gravul eveniment de a atenta la existența Celuilalt. Cu alte cuvinte, numai dezumanizând legătura sa cu Celălalt. Psihologia legăturii cu Celălalt poate clarifica semnificația acestei desocializări sau dezumanizări fără a se recurge la patologie.

La Congresul de criminologie de la Paris (1950), criminologul M. Stanciu afirma că dintre antisociali, criminalul este pentru el „singurul individ normal", deoarece este un subiect frustrat, exasperat de imposibilitatea de a-și realiza aspirațiile, dar care se agață de viață și vrea să se realizeze împotriva tuturor obstacolelor. Pentru el, adevărații „anormali" sunt cei care evadează în sinucidere și maladie mentală[19]. Prin urmare, această „invaliditate morală" de care vorbea J. Euziere, profesor al Universitatea Montpellier, este foarte adesea consecința educației greșite care le-a fost impusă de proasta organizare socială: „Adevărații responsabili sunt statul, societatea, în fond fiecare dintre noi în parte"[20].

Relația dintre nivelul intelectual, adică deficiența mentală, și delincvență constituie o preocupare din ce în ce mai frecventă a statisticii

judiciare în ultimul timp. Dacă teoretic putem admite o corelație între gradul de inteligență și un comportament antisocial, nu este mai puțin adevărat că o mulțime de alți factori pot neutraliza efectele unui deficit intelectual: nevoile afective care favorizează identificarea copilului cu morala părinților sunt adeseori foarte dezvoltate la copilul a cărei inteligență deficitară va simți nevoia să se sprijine puternic pe mediul său familial. În aceste sens trebuie înțeleasă distincția lui Kate Friedlander între factorii primari (psihologici) și secundari (sociologici) și unde aceştia din urmă pot favoriza sau nu apariția conduitei deviante, fără însă a fi cauza ei primă, ci motivul. În studiul său psihanalitic[21] autoarea relevă faptul că o proporție de 10% din populația adusă în fața curților juvenile prezintă simptoame care necesită intervenția psihiatrică. Marea majoritate a delincvenților a fost antrenată în activitățile antisociale sub influența factorilor mezologici: familie, cartier, vecini, şcoală, mijloace de difuzare în masă.

Pe de altă parte, comiterea unui delict reclamă adeseori un minimum de inteligență, ceea ce poate exclude de la delincvență nu numai pe idioți și pe imbecili dar şi pe unii debili intelctuali. Mai recent, postfreudienii ortodocşi (S. Nacht, A. Freud, K. Horney, H. S. Sullivan) contestă valabilitatea de măsurare clasică a coeficientului intelectual ca indice de adaptare socială. Prin sine, nivelul intelectual nu ar părea să determine nici o acțiune delincventă, dar în anumite condiții poate acționa asupra altor trăsături ale personalității, într-o direcție favorabilă aparției comportamentului antisocial. Aceşti autori observă că tendințele antisociale sunt înscrise în stare latentă în corpul şi spiritul copiilor încă din primii ani ai vieții. Complexul Oedip şi teoria instinctuală a sexualității agresive ar fi un argument în spirijinul afirmației de mai sus.

Criză şi violență simbolică

Fenomenele de criză care străbat lumea actuală și-au pus amprenta și asupra vieții spirituale. De fapt, se vorbeşte nu numai de o criză culturală, ci şi de una morală, politică şi, mai ales, economică. În special, acesteia din urmă i s-a acordat şi i se acordă o atenție disproporționată față de primele. Prin urmare, criza economică „dă tonul": dacă economia merge, toate merg; dacă nu, toate componentele suprastructurale şi valorile spirituale ale societății se află în criză. Eroarea a fost gravă şi a avut consecițe din cele mai funeste în planul strategiilor congnitive din

ştiinţele umane. Pentru că abordările determinist-mecaniciste, îngust materialiste ale fenomenului cultural au dus, ele însele, după cum se ştie, la criza culturii în societăţile socialiste. În plus, însuşi conceptul de criză a căzut în desuetudine de vreme ce factorii intrinseci sistemului contribuiau la menţinerea sau revigorarea lui, concomitente cu manifestarea situaţiei de criză. Mai recomandabil ar fi fost să se vorbească de o disfuncţie în interiorul sistemului, cauzată de o tendinţă spre transformare sau de o stare de trecere spre un nou echilibru. Astfel, criza economică este, de fapt, stagnare, recesiune, inflaţie sau şomaj. Acestea nu reprezintă decât elemente ale relaţiilor din cadrul sistemului economic mondial în condiţiile globalizării. Mai importante sunt însă cauzele interne care generează traseele şi impulsul acestei mişcări. În acest sens, putem vorbi de o criză a omului, considerat în totalitatea manifestărilor sale.

Evoluţia lumii spre libertate a fost însoţită de o creştere a agresivităţii şi a conflictelor armate, iar acumularea primitivă a capitalului de o escaladare fără precedent a crimei organizate împotriva proprietăţii şi a infracţiunilor de mare violenţă. Obsesia posesiei de bunuri şi a acumulării lor a dus la o tragică amoralitate, făcând să reapară, cu o intensitate nebănuită, instinctele animalice din om. În ciuda tuturor interdicţiilor de folosire a forţei, stipulate în tratatele internaţionale şi în dreptul războiului, secolul XX îndeosebit a văzut o degradare maximă a umanului şi a substanţei sale morale. Furturile, calificate sau nu, minciuna, oportunismul, demagogia şi violenţa, pornografia, sexualitatea, drogurile transcend sfera dreptului şi fac obiect de reflecţie din partea unor echipe reunite de politologi, antropologi, psihologi, filosofi etc. Spectacolul degradării continue a substanţei morale este însoţit de o extincţie a ei pe plan internaţional. În numele respectării drepturilor fundamentale ale omului, vedem cum interesul – categorie centrală a politicului – este ascuns sub diverse motivaţii ideologice şi serveşte ca pretext intervenţiei armate în viaţa altor popoare, sub forma terorismului de stat, a unor scenarii care se întind de la loviturile de stat până la puciurile militare şi loviturile de palat. În proiecţia acestor scenarii nu intră în discuţie numărul victimelor care cu cât sunt mai multe cu atât asigură mai mult reuşita acţiunii. Or, în condiţiile în care cultura este transformată dintr-un factor activ al luptei pentru perfecţionarea omului într-o sursă de legitimitate a poluării morale şi spirituale, rata înaltă a criminalităţii, violenţa, consumul de stupefiante, prostituţia, decăderea morală arată în ce măsură manipularea culturii în scopuri străine de esenţa ei poate

constitui un instrument ideal pentru logica înregimentării în societatea de consum. Această antinomie a devenit foarte vizibilă în evidenţierea efectelor ei contrare încât unii teoreticieni vorbesc astăzi de o „ruptură radicală între structura socială (ordinea tehnico-economică) şi cultură", de o „disjuncţie a discursului cultural însuşi", de ştergerea distincţiei dintre obiect şi subiect, artă şi realitate. „Contradicţiile capitalismului (...) sunt legate de disjuncţia dintre tipul de organizare, normele cerute în domeniul economic şi normele de realizare personală care, în prezent, sunt în centrul culturii."[22]

Prin urmare, criza înseamnă o ruptură în continuitatea procesului, tensiunile provocate de forţele aflate în conflict pot determina tendinţele şi direcţiile schimbării. Dacă forţele aflate în conflict sunt sensibil egale şi posedă dominante pozitive, sistemul social îşi poate revitaliza cadrul normativ. Dacă forţele aflate în conflict sunt de sens opus sau ambele negative şi dacă grupurile sau persoanele nu pot ieşi din valenţele negative ale câmpului vital, atunci în cadrul sistemului încep să se manifeste entropia, apoi haosul şi colapsul.

Din punctul de vedere al crizelor care se manifestă la nivelul macrosocial, dezorganizarea socială este principalul indicator sociologic. „Dezorganizarea socială, sublinia sociologul polonez J. Szczepánski, reprezintă un proces sau un complex de probleme sociale care se compune dintr-o multitudine de fenomene şi comportări deviante de la normă, iar apariţia şi intensificarea lor ameninţă continuitatea proceselor vitale ale colectivităţii."[23] Această definiţie, întrucâtva imperfectă, nu ţine cont de câteva note esenţiale ale conceptului: dezintegrarea şi slăbirea funcţiilor de control social ale instituţiilor; fenomene cu un grad ridicat de periculozitate pentru ordinea socială; răsturnarea criteriilor evaluative ale normelor de conduită şi confirmarea comportamentelor negative etc. Termenul de „devianţă" a fost consacrat în sociologie de teoria funcţionalistă a lui T. Parsons, într-un sens identic cu cel de control social. În cadrul sistemului parsonian, devianţa reprezintă o problemă socială care ameninţă înseşi bazele sistemului social şi a cărei combatare necesită intervenţia unor forme instituţionalizate de control social. Întrucât principala condiţie a ordinii sociale este integrarea conformistă a indivizilor în cadrul societăţii, Parsons consideră consensul normativ drept axă a acestei integrări şi care, la nevoie, trebuie să fie apărată prin orice mijloace de actele deviante. Studiind funcţionarea sistemelor sociale, Parsons explică comportamentele membrilor aceleiaşi societăţi ca rezultat

al unui echilibru care se stabilește între diverse sisteme normative ale societății respective. Pentru a satisface normele de funcționare exacte, orice sistem social cuprinde o stratificare bogată de „statusuri", „roluri" și poziții sociale ale căror prescripții și reglementări arată cum trebuie să se comporte indivizii pentru a realiza solidaritatea socială. Succesorul și discipolul lui T. Parsons, R.K. Merton explică fenomenul deviant recurgând la teoria „conflictului cultural-normativ". În centrul acestui fenomen se află noțiunea durkheimiană de „anomie", criză manifestată în relația individului cu sistemul de valori care-i orientează conduita. Reevaluând conceptul de anomie preluat de la Durkheim, R. Merton evidențiază relația dintre devianță și anomie, subliniind că orice act deviant își are izvorul într-o anumită stare anomică a societății. Spre deosebire de abordările psihanalitice și psihiatrice, R.K. Merton demonstrează că orice act deviant își are sursa în societate și nu în psihicul individului, fiind mai dependent de carențele societății decât de insuficiențele controlului social[24]. O astfel de stare anomică apare ca urmare a „contradicției dintre scopurile legitime propuse de societate și mijloacele permise pentru realizarea lor. Atunci când într-o societate se pune un accent prea mare pe scopuri valorizate social, dar nu se oferă și mijloace pentru atingerea acestor scopuri, indivizii vor resimți o profundă stare de înstrăinare, motiv care îi îndeamnă să aspire spre obiective inaccesibile"[25].

Din cele de mai sus, se degajă două sensuri complementare ale noțiunii de deviație, cu sugestii fertile pentru capitolele următoare:

1. Un sens restrâns, prioritar normativ, la nivel microsocial (grupuri, comunități etc., și relațiile dintre ele) care vede în abaterile de la normele culturale sau în adoptarea altor norme și coduri culturale o semnificație exclusiv negativă și le supune, în consecință, sancționării. Este așa-numita „devianță negativă" care are loc în interiorul grupurilor. Ea vizează acele comportamente care violează normele și valorile fundamentale ale societății și amenință stabilitatea și securitatea socială a grupurilor, fiind considerate periculoase și sancționate, ca atare, de instituțiile specializate ale statului.

2. Un sens mai lag care apreciază, ca pozitive, acțiunile de ocolire, schimbare sau revoltă împotriva normelor și valorilor culturale oficiale, considerând că la nivel macrosocial aceste norme și valori nu mai au eficiența necesară funcționării sistemului. „Devianța pozitivă", nonconformă cu un anumit model cultural și normativ, consideră că normele și valorile culturale pe care ea urmărește să le instituie în funcționarea

vieții sociale (pe cale revoluționară, violentă sau reformistă), nefiind distructive pe planul general-uman, prin caracterul lor revoluționar și inovator contribuie la dinamica schimbării, stabilizând mișcarea socială la un nivel superior de echilibru și eficiență.

Majoritatea cercetătorilor este de acord cu faptul că anumite forme ale delincvenței apar sau se afirmă în perioadele de criză sau de grave dificultăți socio-economice. Amintim că recrudescența delictelor de furt în cursul și după războaie, furturile de produse alimentare, braconajul, piața neagră cunosc o dezvoltare vertiginoasă încât determină puterile publice să treacă la măsuri speciale. În ciuda acestora, piața neagră, bișnița, traficul ilegal de valută nu pot fi stopate. Să ne gândim că în cadrul unei culturi ca cea germană, între anii 1945–1947, când în Germania distrusă de război bântuia stafia foametei, se formase o piață „la negru" de proporții uriașe, pe care se obținea orice în schimbul țigărilor americane. Se știe că piața clandestină a fost practicată de toate națiunile, în toate timpurile și în toate mediile, iar furturile tinerilor au fost atribuite patologiei normalității: în vreme de război, sub această formă, antisocialitatea fusese admisă de conștiința colectivă. Fiind considerată o formă ocazională de adaptare la mediu, cei care refuzau să participe la ea erau socotiți în unele medii naivi.

Mulți sociologi au vorbit de imoralitatea unui anumit succes social, văzând în multe forme de acest gen de criminalitate (organizată și uneori favorizată de structurile specializate ale puterii de stat) consecința crizelor economice și a climatului moral pe care ea îl creează. Cercetările criminologice clasice au evidențiat raporturile reciproce care există între criminalitatea socio-economică și modelul educațional din societățile actuale, uneori în virtutea unor interese politice. Dar ceea ce interesează în această privință este influența incontestabilă a instituțiilor sociale asupra comportamentului și personalității copilului și tânărului. La primul Congres al Națiunilor Unite de la Geneva (1955) dedicat prevederii criminalității în rândurile tineretului s-a evidențiat că delincvența juvenilă este intim legată de variațiile sociale și culturale pe care copii și tinerii le resimt cu acuitate. Or, acestea sunt funcție, în primul rând, de educația duplicitară primită în familie și în școală, caracterizată prin dualitatea contradictorie a normelor de comportament, văzute sau trăite de adulți. Acest lucru pune imperios la ordinea zilei revizuirea principiilor pedagogice și educaționale, concepute până acum mai mult pe baze tehnice și mai puțin pe baza simțului social și a cunoașterii concrete a vieții, în

general, şi a raporturilor cu celălalt, în special. Educaţia pedagogică a părinţilor ar oferi un ideal moral copiilor şi, prin puterea exemplului, responsabilitatea oricărei fiinţe umane faţă de aproapele ei şi simţul profund al vieţii colective.

Pe plan psihologic, dezorganizarea socială se manifestă în primul rând prin negarea unor valori tradiţionale care pare să fie consecinţa accelerării evoluţiei vieţii în cadrul civilizaţiei tehnice: accelerare mai curând prin difuzarea culturală – sau prin pretenţia culturală mimetică – decât printr-o adevărată educaţie intelectuală şi morală; accelerare prin educaţia culturală duplicitară, abstractă şi intensivă. Prin modificarea relaţiilor dintre părinţi şi copii care se cunosc din ce în ce mai puţin. Prin multiplicarea ocaziilor de plăcere, de distracţie şi de evaziune, prin cursa tinerilor după câştiguri facile, dificil de realizat prin mijloace cinstite, dar indispensabile satisfacerii tentaţiilor. Astfel, fenomenele de anomie ale secolului XX merg mână-n mână cu distrugerea cadrului transcendental şi simbolic al culturii. Societatea actuală este instabilă şi obligată să trăiască în nesiguranţă şi într-o atmosferă de agresivitate sadică, întreţinută de recrudescenţa violenţei în toate colţurile lumii.

În ceea ce priveşte relaţia dintre factorul economic şi dezorganizarea socială ea a fost studiată de Donald Taft care a stabilit o relaţie dintre progresia criminalităţii sau faptul antisocial şi crizele economice. Studiul factorilor economici vizează studiul sărăciei, resentimentul contra exploatării economice, a şomajului şi consecinţele lui. Căci mentalitatea unei societăţi bazată pe competiţie este adesea asocială şi uneori antisocială.

„Înţelegem, spune Taft, că un criminal este un om ale cărui acte sociale sunt rezultatul inevitabil al unui mediu social defectuos, căci mediul nefavorabil şi mentalitatea greşită sunt adesea inseparabil legate."[26] Este sigur că bogăţia capătă în unele ţări o importanţă considerabilă şi că dolarul înlocuieşte adeseori *Biblia,* după cum confortul a devenit o religie. Acest cult al banului este intim legat de ideea de prestigiu social, de reuşită, de succes care, flatând egocentrismul vanitos, îl determină pe fericitul posesor să etaleze semnele prosperităţii sale precum automobilul luxos, călătorii peste hotare, femei, jocuri de noroc etc. Iar impusul deviant spre fraudă economică urmează adesea acestei ascensiuni prea rapide prin bani, întrucât căderea bruscă şi penibil resimţită în mediocritatea existenţie nu poate fi evitată decât prin compensarea etalării unei străluciri exterioare a vieţii sale, în conformitate cu status-ul ilicit cucerit.

Factorii economici din această specie care predispun pe indivzi sunt: foametea, înţeleasă ca ansamblu al subalimentării; incertitudinea

viitorului claselor sărace, a unor categorii sociale, a țărănimii în alte regiuni, cu tendința revendicativă refulată sau neputincioasă. Nedreptatea socială determină o frustrare care, atunci când ea devine conștientă prin propagandă sau ideologie, declanșează agresivitatea colectivă și apoi prin cultură și înțelegere, pe cea individuală. Condițiile de viață mizere se adaugă unor condiții de muncă asemănătoare: stres, poluare, salarii mici care, reunite, duc la nemulțumire latentă. Fără să unilateralizăm predominanța factorului economic în apariția anomiei sociale, nu putem decât să fim de acord cu observația marelui jurist italian, Enrico Ferri: „În forma sa ultramodernă, crima este un produs al sistemului nostru politic, social și economic".[27] Toate acestea pregătesc terenul apariției conformismului social și gregarismului. Conformismul desemnează adaptarea individului la un model acceptat sau impus de grup. De cele mai multe ori, prin conformism se înțelege atitudinea de acceptare pasivă, necritică a normelor de comportament în vigoare într-un grup, organizație, instituție politică, respectiv în viața publică a unei societăți, de supunere necondiționată față de normele impuse prin forța coercitivă a legilor, a tradiției sau a opiniei dominante. Conformismul este un fenomen caracteristic societăților manipulate frecvent mai ales în rândurile populațiilor cu un echipament cultural redus.

Unii autori au văzut, nu fără dreptate, în noile forme de cultură audiovizuale (cinema, video, televiziune) glorificarea banului, a luxului, a atracției sexuale, a forței fizice, a impulsurilor antisociale, în cultul armelor de foc o cauză a delincvenței. Dăunătoare este sugestia pe care ecranul, prin magia sa onirică, o administrează cu regularitate spectatorilor, pe care ambianța de irealitate o instalează în permanență în jurul spectatorilor care se simt atunci frustrați de existență, fiind nenorociți de mediocritatea lor. Prin doza habituală de reverie pe care ecranul o oferă, el arată tineretului o lume a splendorilor și, indirect, cenușiul fără o speranță echivalentă a existenței lor: școală, atelier, birou, loc de muncă, locuință etc.

Încă din 1922 Paul Bureau evidenția în cartea *Indisciplina moravurilor* influența negativă a imaginilor asupra psihologiei umane. Deși s-au întreprins puține cercetări sistematice în această privință[28] ar fi eronat, plecând de la unele fapte observate, să considerăm că toate marile mass-media sunt criminogene în sine; ele nu sunt astfel decât în funcție de oamenii cărora ele li se adresează și nu au efecte negative decât pe un teren favorabil. Se poate numai afirma că acești factori acționează asupra oamenilor a căror personalitate și echilibru nervos sunt puțin stabile, precum copiii, adolescenții și unii adulți.

În condițiile în care lupta pentru audiență atrage într-o concurență acerbă televiziunile publice și private, valorile culturii de masă au o libertate totală de manifestare și narcotizează conștiința individului. Senzaționalul, sexualitatea, divertismentul etc., devin repere existențiale pentru spectator și paralizează reacția sau revolta morală față de abaterea de la reguli. În felul acesta, identificarea afectivă cu un ideal de comportament întrupat într-un personaj nu se mai produce deoarece *katharsisul* (purificarea morală) nu mai este declanșat de acele sentimente de solidaritate cu destinul unui erou.

Anchetele efectuate în SUA au arătat că unii tineri delincvenți frecventează cinematografele de 7-8 ori pe săptămână. Prin metode diferite și, mai ales, prin tehnicile de chestionare, Blumer și Hauser au încercat să evalueze puterea de influență a filmului asupra comportamentului. Eu au chestionat câteva sute de adolescenți, care executau o pedeapsă în școlile de reeducare, și nedelincvenți pentru a constata: 1. efectele filmelor proiectate în școlile de reeducare; 2. efectele filmului asupra băieților și fetelor nedelincvente; 3. rolul jucat de cinematograf în viața delincvenților și criminalilor de ambele sexe. Ei au constatat că filmul exercită o influența criminogenă la un băiat din 10 delincvenți și la o fată din patru. În plus: 49% din băieți au recunoscut că cinematograful le-a trezit dorința de a purta o armă; 28% că le-a arătat metoda de furt; 21% că i-a învățat cum să se poarte cu poliția; 12% că i-a încurajat „să dea lovitura" a căror descriere detaliată au văzut-o în filme, 45% că i-a făcut să creadă în modalitățile facile de câștig; 26% că i-a încurajat să fie duri și 26% că i-a făcut să se viseze continuu bandiți și gangsteri[29].

Prin urmare, influența televiziunii și a cinematografului este duală: cât privește latura ei negativă, aceasta variază în funcție de calitatea morală și intelectuală a celor care recepteaza asemenea producții culturale. Deși un anumit conformism se arată intransigent în ceea ce privește moralitatea publică, o asemenea atitudine nu schimbă datele mesajului: chiar dacă pentru câteva minute ale filmului justiția și binele triumfă, mai multe ore în timpul cărora se prezintă viciul sunt acoperite de aventuri, se glorifică crima sau, dacă nu, se flatează instinctele joase ale publicului sub camuflajul studiului de moravuri[30].

De altminteri, acesta nu împiedică o anumită parte a presei, literatura polițistă, cinematograful și televiziunea să joace un rol criminogen, prin influență directă și specifică, atunci când în emisiunile lor artistice sunt prezentate descrieri detaliate ale tehnicilor de comitere a crimei. La

aceasta se mai adaugă o influență indirectă, dar nu mai puțin periculoasă. O bună parte a filmelor polițiste afișează o tendință disimulată de a prezenta rolul criminalului într-un mod partizan și stimulativ, în timp ce acțiunea poliției și a justiției este prezentată într-o lumină adeseori rigidă, represivă, cu oameni morocănoși, fără inițiativă și vitalitate.

Identificarea cu eroul este un mecanism comportamental comun tuturor ființelor umane și poate duce la realizarea unor acțiuni foarte eficiente. Acest mecanism funcționează independent de calitatea eroului. În cazul unui erou criminal și al unui subiect sensibilizat la influența unui ideal identic cu cel al eroului, fenomenul de imitație va duce la realizarea acelorași gesturi, acelorași atitudini, acelorași aventuri. Blumer și Hauser sprijină această afirmație pe baza statisticilor efectuate pe un eșantion de 253 de delincvenți între 14 și 18 ani[31]. 25% dintre delincvente au declarat că au avut relații sexuale cu bărbați, ca urmare a unei izbucniri a impulsurilor sexuale, provocată de un film cu o „love story" pasionată; 41% au admis că faptul de a merge la cabaret, așa cum au văzut la cinema, le-a antrenat pe căi greșite. Pentru a încerca să ducă o viață „ca-n filme", 38% au părăsit școala, 33% au fugit de acasă, 23% au ajuns la delincvență sexuală. Voind să-și facă toalete de lux, apartamente, să posede autoturisme, așa cum au văzut ele la cinematograf, 27% au furat de acasă, 18% au avut relații sexuale cu bărbați ori s-au lăsat întreținute de ei, 12% s-au dedat la alte forme de delincvență sexuală, 8% au sustras bani de la bărbați, 4% au furat din magazine, 54% au chiulit de la școală pentru a frecventa cinematografele, 17% au părăsit familia ca urmare a discuțiilor avute cu părinții, în legătură cu lipsa lor de frecvență de acasă pentru a merge la cinematograf.

Pe lângă influența mijloacelor audiovizuale în facilitatea actului infracțional, influența presei scrise nu se lasă mai prejos. Este superfluu să amintim delictele de presă, gravele abateri de la etica profesională, rolul jucat de presa scrisă în escaladarea violeței și în campaniile de defăimare în perioada alegerilor. Oamenii au tendința de a citi jurnalul lor seara după ce, întorși de la lucru, oboseala zilei a slăbit în mare parte simțul lor critic. Prin frecvența știrilor, crima devine un lucru cotidian pentru milioane de persoane. Publicitatea făcută crimelor reușite în raport cu cele ratate, accentul pus pe senzaționalul loviturilor date agravează, de obicei, tendințele spre criminalitate ale unui segment populațional particular. Atitudinea personală a infractorului în fața publicității care i se acordă activității sale în afara legii variază după natura delictului și după

calitatea criminalului: infractorii în gulere albe fug de publicitate, în timp ce alții, mai frustrați sub unele aspecte, o caută și rețin din ea gloria și încurajarea de a o comite.

Există și un alt aspect nociv al publicității adesea zgomotoase, în special în jurul proceselor răsunătoare și al scandalurilor de anvergură. Foarte adesea publicațiile se complac în a descrie cu lux de amănunte detalii și fotografii ale faptelor și gesturilor imorale sau antisociale sub pretextul obiectivității informațiilor. Iar în altele se apără vechea lege a talionului și recomandă abținerea de la orice măsură de clemență, de reabilitare, favorizând astfel nașterea și întreținerea prejudecăților care nu servesc nici cauzei justiției, nici pe cea a combaterii criminalității.

În lumina celor de mai sus capătă o relevanță specială conflictul dintre normele și valorile unor culturi oficiale instituționalizate și normele și valorile subculturilor unor grupuri etnice din sud-estul Europei. Evenimentele petrecute în ultimii ani în Italia, Franța, Germania, Spania trădează, la rândul lor un conflict mai profund, în procesul integrării europene, între *multiculturalism* și pluralism politic. Dreptul la diferență, la identitate este dublat de obligația de recunoaștere a Celuilalt, a valorilor și normelor țării de primire. Statutul de cetățean, pe lângă drepturile și obligațiile inerente pe care le conferă individului, presupune și o condiție a integrării și recunoașterii Celuilalt, a culturii sale. Or, incompatibilitatea dintre valorile, normele și codurile culturale ale țărilor de primire și ale minorităților etnice, ca și refuzul de integrare, a degenerat rapid în conflicte între autorități și populație, pe de o parte, și minoritățile etnice, pe de alta[32]. De aici până la avertismentul dat de Konrad Lorenz cu privire la apariția prejudecăților rasiste nu mai este decât un pas: „Cel care, aparținând unei culturi străine, «face gafe», va fi ucis cu același simț autosuficient al dreptății ca un membru oarecare al societății care săvârșește, chiar fără vină, o crimă împotriva tabuurilor culturii"[33].

NOTE:

[1] Cu privire la relația psihanalitică dintre personalitate, psihopatologie și formarea atitudinilor politice vezi: ADORNO, Th.W. și alții *The Authoritarian Personality*, New York, Harper, 1950.

[2] PÂNZARU, Petru, *Rolul activ al conştiinţei sociale*, în *Filozofie*, Ediţia a 2-a, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1976, p. 309.

[3] *Ibidem*.

[4] SCHATTSCHNEIDER, E.E., *The Semi-sovereign People. Holt*, Rinehart and Winnton, New York, Chicago, London, Toronto, 1960, p. 64.

[5] *Ibidem*.

[6] Apud. POPESCU-NEVEANU, P., *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1978.

[7] BELL, D., *Crime as a American Way of Life*. În: *Antioch Review*, 1953, p. 131-154; POWELL, E.H., *The Evolution of the American City and the Emergence of Anomic*. În: *British Journal of Sociology*, vol. 13, nr.2, iunie 1962, p. 156-162.

[8] SELLIN, TH., *Culture Conflict and Crime*, New York, Sociale Science Research Council, 1938, p. 29-30; SUTHERLAND, E., CRESSEY, J.D., *Principes de criminologie*, *op. cit.*, p. 93-96; 99-101.

[9] RICHMOND, N. Anthony, *Certaines aspects de l' integration et de l'adaptation des immigrantes*. Ottawa, Information Canada, 1974.

[10] TAFT, Donald, *Criminologie*. Paris, Payot, 1950, p.70-75.

[11] LINTON, Ralph, „L'integration". În. *De l' Homme*, Paris, Edition de Minuit, 1968, p. 386-387 (traducere din engleză şi prezentare de Ivette Delsaut).

[12] SELLIN, THORSTEN, *Culture Conflict and Crime*, New York, Social Science Research Council, 1938.

[13] SELLIN, THORSTEN, „Crime". În: *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 3, New York, The Mac Millan Co., 1948, p. 563.

[14] VOLD, Georges, B., *Theoretical Criminology*, New York, Oxford University Press, 1961.

[15] SUTHERLAND, E., *Principles of Criminology*, New York, Lippincott Co., ediţia a 4-a, 1947, p. 76-78.

[16] BANCIU, Dan, RĂDULESCU, M. Sorin, VOICU, Marin, *Adolescenţii şi familia*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 170.

[17] BOWLBY, J., *Soins maternelles et sante mentale*, Geneva, OMS, 1951, p. 25.

[18] CHING-YUCH, Yen, *Crime in Relation to Social Change in China. American Journal of Sociology*, nr. 40, noiembrie 1934, p. 298-308. Apud: SUTHERLAND, E., CRESSEY, D., *Principes de criminologie*, *op. cit.*, p. 91.

[19] Apud HESNARD, A., *La psychologie de la crime*, Paris, Payot, 1963, p. 64.

[20] EUZIÈRE, J., *Les invalides moraux, quarante ans après*. Masson, 1954, p. 35.

[21] FRIEDLANDER, Kate, *La déliquance juvenile. Etude psychanalitique. Théorie. Observations. Traitement*, Paris, PUF, 1951, p. 72-81.

[22] BELL, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979, p. 25.

[23] SZCZEPÁNSKI, J., *Noțiuni elementare de sociologie*, București, Editura Științifică, 1972, p. 396.

[24] MERTON, K. Robert, *Social Structure and Anomie*. În: *Social Theory and Social Structure*, Illinois, The Free Press, Glencoe, 1957.

[25] BANCIU P. DAN, RĂDULESCU, M. SORIN, VOICU, MARIN, *Introducere în sociologia devianței*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 81. Cu privire la conflictul dintre „teoria conflictului" (Merton) și „teoria consensului" (Parsons) vezi capitolul „Control social și comportament deviant" din aceeași lucrare, conflict construit în jurul axei determinate social anomic/nonanomic la nivelurile: individual, grupal, societal.

[26] TAFT, D., *Criminology*, New York, Prentice Hall, 1947, p. 59,

[27] FERRI, Enrico, *Sociologia criminale*, Torino, Cocca Editore, 1881, p. 64.

[28] Vezi PLUHL, H. Erdwin Jr., *Mass Media and reported delinquent behavior: a negative case*. În: *The Sociology of Crime and Delinquency*. Ediția a 2-a (Ed.: Marvin E. Wolfagand; Leonard Savitz, Norman Johnston). New York, London, Sydney, Toronto, John Wiley and Sons, Inc., 1970, p. 173-186.

[29] BLUMER, Herbert, S., HAUSER, Philip, M., *Movies Delinquency and Crime*, New York, MacMillan Press, 1933. Citat de BARNES și TEETERS, *New Horizons in Criminology*, *op. cit.*, p. 131.

[30] SZABO, Denis, *Criminologie*, Montreal, Presses de L'Universite de Montreal, 1965, p. 295.

[31] DELAND, Paul, *Crime News encourage delinquency and crime*. În: *Federal Probation*. Citat de BARNES și TEETERS, *New Horizons in Criminology*, op. cit., p. 187.

[32] Vezi SARTORI, Giovani, *Ce facem cu străinii? Pluralism versus multiculturalism. Eseu despre societatea multietnică*, București, Editura Humanitas.

[33] LORENZ, Konrad, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 63.

Capitolul VIII

GENEZA ŞI EVOLUŢIA STATULUI

Definiţia statului

Reprezentările colective despre stat, perpetuate şi amplificate de-a lungul generaţiilor, l-au impus în conştiinţe ca o forţă de coerciţie şi nesupusă, în general, controlului social. Sub influenţa ideologiilor liberale statul a fost identificat cu un rău necesar, iar datorită exceselor statelor totalitare cu un rău absolut. În ultimele decenii, indiferent de căutările unor formule de integrare transnaţională, statul rămâne principalul pivot al restructurării relaţiilor internaţionale şi principalul agent al proceselor de tranziţie şi integrare. De unde această persistenţă a formei de organizare politică a comunităţilor umane, numită stat, în măsură direct proporţională cu încercările detractorilor săi de a o înlocui? În acest caz, o variantă plauzibilă de răspuns ar fi că încă nu s-au elaborat formele politice capabile să înlocuiască statul. În al doilea rând, procesele de tranziţie sau de integrare sunt gestionate tot de stat pentru dezintegrarea statului. Încercările de a constitui organisme internaţionale specializate în soluţionarea unor probleme globale cum ar fi poluarea, criminalitatea, drogurile, traficul cu carne vie etc., s-au lovit tocmai de necesitatea cooperării şi înţelegerii dintre state, ceea ce înseamnă strânsa legătură dintre puterea politică şi un teritoriu, prin graniţe convenţionale. Fenomenele conştiinţei colective, logica interacţiunilor afective dintre comunitate şi teritoriu, sentimentul apartenenţei şi al identităţii la o naţiune, memoria colectivă, patternurile culturale înrădăcinate în structura ethosului colectiv fac puţin probabil ca statul să dispară într-un viitor apropiat. Până atunci statul va asigura organizarea politică a unei populaţii pe raza unui teritoriu delimitat prin frontiere stricte. Din această perspectivă, putem

defini statul drept *principala instituție prin care se exercită puterea politică în cadrul unei societăți, în limitele unui anumit teritoriu strict delimitat prin frontiere, de către un grup organizat minoritar, care își impune voința sa asupra majorității privind modul de organizare și conducere a respectivei societăți.*

Din această definiție rezultă patru caracteristici esențiale ale statului: 1. sedentarizarea populației pe un anumit teritoriu; 2. instituționalizarea și centralizarea puterii politice; 3. formă de organizare și conducere a unei comunități umane; 4. existența unui grup conducător investit cu atribuții de guvernare. Oricât de bună ar fi, însă, o definiție, ea nu reușește să surprindă bogăția determinațiilor și conexiunilor din cadrul unui proces sau fenomen din care apare configurarea ideii.

După S. F. Nadel, statul poate fi definit drept un sistem politic care rezultă din combinarea a trei structuri: 1. existența unei unități politice fondate pe suveranitatea teritorială; 2. un aparat guvernamental specializat care deține monopolul violenței legitime; 3.existența unui grup conducător care se distinge prin formarea sa, recrutarea și statutul său de restul populației și monopolizează aparatul de control politic.[1] În acest sens, se observă o mare varietate de forme de organizare politică fără autoritate centralizată, fără instituții specializate și fără diferențe de rang și de statut. Mai precis, Constantin Stere definea în 1896 statul „ca o formă de cooperație bazată pe organizația puterii de constrângere care s-a născut din organizația gentilică „[2].

Ginta este alcătuită din urmașii aceluiași strămoș. În urma diferențierilor care s-au produs în interiorul ginții a luat naștere statul. Specialiștii români în drept constituțional dezvoltă ipoteza lansată de Constantin Stere cu privire la originea gentilică a statului. Constantin Dissescu și, respective, Ion Gruia văd un paralelism între „structura unitară a gintei datorită legăturii de sânge între membrii care o alcătuiesc" și unitatea structurii de stat: „Structura unitară a statului nou, alcătuit din elemente eterogene, se datorează forței de constrângere exercitată de organele autoritare, îndreptățită de nevoia de armonizare a intereselor potrivnice între diferite clase sociale, dar îndreptățită mai ales de acel simț de conservare și apărare împotriva vrășmașilor. Ideea de dreptate înlăuntru și de apărare în afară, duc la consolidarea organismului de stat. O puternică solidaritate se stabilește între membrii lui „[3].

Esența statului constă în relația reciprocă dintre supunerea voluntară a populației și întărirea autorității centrale a statului. Continuitatea vieții

de stat este asigurată de consensul popular cu privire la necesitatea funcțiilor esențiale ale guvernării.

Conceptul de stat

După cum arată și etimologia sa, termenul *stat* (din latinescul *status* = stare pe loc), trimite la ideea de sedentarizare. Întrebuințat pentru prima oară de Machiavelli în *Principele* (1513), termenul de stat se va impune mai târziu în vocabularul social-politic al epocii moderne, pe măsură ce notele caracteristice și esențiale ale conceptului oglindeau transformările din sistemele politice medievale, unde politicul tindea spre o autonomie relativă. Faptul că în Evul Mediu comunitatea politică se numea *regnum* (regat), *principatus*, *ducat*, *cnezat*, *voievodat* etc., arată că procesele de concentrare a puterii politice și de autonomizare a politicului față de sfera religioasă erau încă departe de a fi încheiate.

Ca fenomen politic statul nu a apărut dintr-odată, ca structură politică de cooperare și constrângere în cadrul sistemelor politice arhaice. Dimpotrivă! Apariția lui este condiționată de un lanț de procese social-politice îndelungate care au dus la apariția structurilor instituționale. Evoluția formelor de asociere umană confirmă ipotezele ontologice ale lui Aristotel cu privire la geneza statului: 1. întregul este mai mult decât suma părților și 2. întregul este anterior părților. Nevoile comunităților umane reclamau forme din ce în ce mai complexe de organizare care să fie grefate organic în orizontul de dezvoltare a noilor comunități. Trecerea de la puterea politică personificată și personalizată, specifică primelor comunități umane, la puterea politică instituționalizată, materializată într-un ansamblu de norme și reguli, este doar una dintre acestea. Numai o analiză a palierelor societale (politice, economice, juridice etc.) și a raporturilor dintre acestea cu formele de comunicare simbolică și cu patternurile reprezentărilor colective (norme, valori, statusuri, roluri) ne va permite să întrezărim condițiile istorice care au dus la apariția statului. Orice modificare într-unul din aceste paliere sau aceste forme au antrenat modificări la nivelul întregului, asocierile umane cunoscând diferențieri privind rolurile, statusurile și normele, ceea ce a creat premisele ierarhiilor sociale.

Interdicția incestului, acum aproximativ un milion de ani, a fost prima regulă socială care a rezultat din convertirea unei pulsiuni biologice în normă de comportament. Interdicția relațiilor sexuale dintre părinți

şi copii, apoi dintre fraţi şi surori, şi ulterior, dintre parteneri aparţinând unor generaţii diferite a avut un impact deosebit în configurarea relaţiilor de rudenie şi de alianţă, a unor noi diferenţieri şi, implicit, în creşterea coeziunii interne a grupurilor. Relaţiile de rudenie şi de alianţă nu sunt atât relaţii de cosangvinitate, adică de identitate pe baza unei descendenţe biologice comune, ci mai mult relaţii sociale care au rolul de a asigura coeziunea internă şi identitatea de grup. „Marca totemică a identităţii“ vizează tocmai nevoia socială de identitate dincolo de relaţia de rudenie bilologică: alianţele şi identitatea derivau din conştiinţa unei descendenţe comune. Acest strămoş putea fi o plantă, un animal sau un erou eponim, cu merite incontestabile în întemeierea, salvarea sau ocrotirea tribului. Mecanismele prin care omul arhaic îşi realimenta bateriile acestei identităţi erau ritualurile şi sacrificiile violente. Acestea vor deveni părţi componente ale memoriei sociale şi vor dicta nu numai normele comportamentului colectiv, dar vor inscripţiona în materialitatea statului istoria grupului. Problema identităţii şi a alianţelor a fost supusă şi ea unor „presiuni colaterale“ din partea condiţiilor de mediu, aflate în schimbare continuă. De exemplu, în situaţia în care singurul părinte cunoscut era mama, copilul lua totemul mamei. Dar ce totem va lua copilul când relaţiile sexuale din endogame devin exogame, adică atunci când partenerul sexual provine din altă comunitate? Va lua totemul mamei sau totemul comunităţii de adopţie? Lucrurile se complică în cadrul grupurilor de vânători care străbat mari distanţe în urmărirea vânatului, care şi el se deplasează în ecosistem în căutarea păşunilor. Va lua totemul mamei sau totemul locului? Toate aceste modificări au slăbit coeziunea internă a grupurilor şi au stimulat procesele de instituţionalizare a puterii. Căci sedentarizarea populaţiilor a coincis cu explozia demografică a grupurilor umane arhaice. Această presiune internă a dus la forme agregate din ce în ce mai complexe care nu mai puteau fi administrate numai prin ierarhizarea relaţiilor de rudenie şi de alianţă. Acestea au slăbit datorită numărului, de unde nevoia altor structuri de putere care să ferească comunităţile de efectele entropiei. Gintă-clan-fratrii-triburi-uniuni de triburi.

ELEMENTELE STATULUI

Teritoriul

Sedentarizarea uniunilor de triburi pe un anumit teritoriu a însemnat naşterea statului. Dar teritoriul statului nu este un pământ oarecare, un *no man's land*. El este un pământ roditor, situat în delta marilor fluvii, acolo unde s-a observat că triburile de culegători şi bobul aruncat în mâlul roditor dă rodul însutit. De aceea, primele state şi primele civilizaţii au apărut în Orientul Antic, în delta marilor fluvii Tigru şi Eufrat, Nil, Hindus şi Gange, fluviul Galben şi fluviul Albastru. Tot aici, în jurul anilor 8000 î.e.n. are loc revoluţia agrară, caracterizată prin domesticirea plantelor şi animalelor: meiul, orzul, grâul, asinul, bivolul, calul, etc. Dar mâlul nu oferă doar o pătură germinativă ideală; din el se vor fabrica marile vase, obţinute prin coacere, care vor permite păstrarea recoltei şi vor asigura sedentarizarea pe acel teritoriu. Dar sedentarizarea populaţiei pe un anumit teritoriu nu are loc doar prin întrunirea condiţiilor materiale de existenţă. Acestea trebuie să fie conservate la nevoie prin forţa armelor şi dezvoltate prin cultură. Epoca bronzului şi epoca fierului trădează importanţa confecţionării armelor pentru apărarea teritoriului. Nu întâmplător, în societăţile arhaice clasa războinicilor se bucură de mare cinste, iar zeii fierari, plini de funingine şi infirmi, ocupă un loc important în mitologiile popoarelor primitive. Înseşi relaţiile sociale din cadrul statului primitiv au luat naştere din nevoia primordială de securitate a comunităţii. La început nucleul acestui stat era constituit din atelierele de prelucrare a metalelor, înconjurate de un şanţ de apă. Aprovizionarea meşterilor şi desfacerea produselor au creat viitoarele profesii de administratori şi de comercianţi.

Populaţia sedentarizată pe un anumit teritoriu şi flancarea acestuia prin graniţe naturale sau convenţionale formează fundamentul primitiv al statului ca şi al tuturor asociaţiilor umane.

Maurice Godelier a demonstrat convingător, de pe poziţiile evoluţionismului neomarxist, strânsa legătură dintre teritoriu şi geneza formelor de proprietate. Formele prin care o societate îşi aproprie un teritoriu, sunt deopotrivă materiale şi simbolice şi vizează stăpânirea condiţiilor de reproducere a vieţii oamenilor ca şi a resurselor de care ei depind. (...) „Această proprietate nu există pe deplin decât atunci când membrii unei societăţi se servesc de regulile sale pentru a organiza conduitele lor con-

crete în vederea aproprierii. Aceste forme de acțiune asupra naturii sunt întotdeauna forme sociale, fie că ele sunt individuale sau colective, fie că este vorba de vânătoare, de cules, de creștere a vitelor, de pescuit, de agricultură, de artizanat sau de industrie. În societatea noastră aceste activități sunt numite «muncă», iar dezvoltare a organizată a fiecăruia dintre ele «proces de muncă». În acest caz, trebuie în mod logic să considerăm ca muncă și ca un aspect esențial al fiecărui proces de muncă, momentele și comportamentele simbolice care figurează în el și prin care omul caută să acționeze asupra formelor invizibile care controlează realitățile vizibile pe care el face eforturi să și le apropie (ploaie, căldură, vânat, plante etc.). Dar trebuie să subliniem că în numeroase limbi cuvântul muncă nu există, deoarece nu există reprezentările care să îi corespundă. (...)

Formele de proprietate ale unui teritoriu sunt, deci, în același timp, un raport cu natura și un raport dintre oameni. Acesta din urmă este dublu: este un raport între societăți ca și un raport în interiorul fiecărei societăți, între indivizii și grupurile care o compun. (...) Oricare ar fi forma individuală sau colectivă a unui proces oarecare de apropriere concretă a naturii, această formă este întotdeauna aceea a unui raport social, efect al structurii unei societăți. Consecința teoretică a acestui fapt este fundamentală: ideea că individul, ca atare, este independent de grupul căruia îi aparține, că el este în primul rând și în orice epocă sursa drepturilor de proprietate asupra naturii este lipsită de orice bază științifică. (...) „[4]

Mediul natural

Mediul natural include suma totală a influențelor lumii externe care afectează viața indivizilor sau a grupurilor. Omul însuși este o parte a naturii, încununarea proceselor evolutive ale vieții. Originea, dezvoltarea și răspândirea lui pe suprafața pământului, diviziunea lui în rase, chiar configurația lui intelectuală sunt puternic marcate de mediul său natural care a lucrat într-însul uneori timp de sute de mii de ani. Fiecare stat, constă, în esență, dintr-un număr de indivizi care au anumite caracteristici psihice și mentale, existând în relații unul cu celălalt, iar întregul existând într-un anumit mediu natural. Acest mediu modifică constant viața indivizilor și a grupurilor, la rândul lor, aceștia modifică constant mediul lor; iar relațiile dintre indivizi modifică atât indivizii cât și grupurile. Acestea pot fi urmărite pe următoarele coordonate ale interacțiunii om-natură:

a. *Conturul suprafeței scoarței terestre* cuprinde lanțurile de munți, văile, podișurile, rețeaua hidrografică. Toate acestea favorizează forma și mărimea statelor, inclusiv forma de guvernământ. Un relief accidentat, format din concrețiuni geologice (bariere muntoase), favorizează nașterea statelor mici, gen polisul grec sau cantoanele elvețiene, pe câtă vreme platourile continentale favorizează nașterea statelor mari (imperiile precolumbiene, S.U.A. și Rusia).

b. *Clima.* Influențează comportamentul și structura psihologică a locuitorilor. De la marocanul Ibn Haldoun (1336–1409) până la Montesquieu (1688–1765), prin Jean Bodin și Hugo Grotius în cultura politică europeană s-a impus determinismul geografic care explică fenomenele politice prin influența factorilor climaterici asupra comportamentului uman. Astfel, clima rece favorizează crearea sentimentului războinic, al cuceririlor militare, dezvoltă sentimentul onoarei și al civismului aristocratic. Populațiile care trăiesc în zonele cu climă caldă sunt predispuse la reverii și lenevie, dată fiind bogăția resurselor. Totodată, ele sunt predispuse la forme de guvernământ autoritare sau despotice, precum regimurile politice orientale.

c. *Resursele* (vegetale sau minerale) joacă un rol important în fixarea populației de o anumită zonă și în dezvoltarea statului. În funcție de abundența unei resurse se dezvoltă tehnicile de producție și organizare socială. În condițiile în care pentru populațiile sedentarizate nu mai existau teritorii libere limitrofe, ele au trebuit să descopere și să intensifice alte tehnici de producție pentru a obține resursele necesare supraviețuirii. Tehnica prelucrării metalelor va duce la dezvoltarea orașelor, a comerțului și a celei de a doua mari diviziuni a muncii, iar abundența terenurilor arabile va duce la crearea marilor imperii în Orient, cu prevalența statului paternalist și a aristocrațiilor latifundiare. Dat fiind faptul că în primele epoci ale istoriei umane omul a fost strict dependent de natură, caracteristicile acesteia au contribuit la formarea psihologiei grupurilor sociale. În țări cu climat aspru, cu resurse sărace (vezi Japonia), oamenii au trebuit să se adapteze la mediu printr-o disciplină aspră a muncii pentru a putea supraviețui.

Populația

Alături de teritoriu ea este un element vital indispensabil în geneza statului, deoarece între om și mediul său natural există o legătură

indestructibilă. Chiar dacă mediul fizic este un factor determinant în distribuirea populației în anumite zone ale globului, caracteristicile genetice, dezvoltarea civilizației, capacitatea de reproducere sunt factori tot atât de importanți. Unele zone ale globului, datorită climei, resurselor sau configurației lor, pot suporta populații numeroase (regiunile dintre marile fluvii). Dar mărimea acestor populații va depinde nu numai de condițiile externe favorabile, ci și de felul în care oamenii se pricep să le exploateze. O zonă din comuna primitivă poate suporta un mic număr de vânători, dar ea poate primi un număr mult mai mare de agricultori, proveniți din culegători, care vor smulge prin muncă solului cele necesare traiului. În aceste zone favorizate, rata natalității va fi superioară celei a mortalității, iar mărimea și densitatea populației vor crește prin oamenii atrași de avantajele oferite de ecosistem. Migrațiile și luptele pentru terenurile fertile, căsătoriile cu noii veniți, colonizările au o puternică influență asupra originii și dezvoltării statului, a guvernării și a dreptului. Agregarea populației în regiunile favorizate duce la interesul comun, la contactele dintre grupuri și indivizi care se concretizează într-un spirit al unității și nevoie de organizare. Migrațiile și cuceririle care le însoțesc cer o mai strictă organizare decât cere viața staționară și duce la noi forme de reglementare dintre conducători și supuși, dintre grupuri.

Organizarea

Dată fiind o populație care locuiește un teritoriu definit, nevoia de autoritate care să se exercite asupra acesteia se impune de la sine. Organizarea prin care statul se exprimă și impune voința sa este absolut necesară. Indiferent că este un rezultat al acordului mutual dintre locuitori sau un rezultat al extinderii, bazată pe cucerirea celui mai slab de către cel mai puternic, o formă a mecanismului politic care să primească sau să ceară supunerea trebuie să fie creată pentru a forma un stat. Această organizare este apanajul puterii de stat. Numai prin ea statul poate să se ocupe de cetățenii săi și de relațiile cu alte state. „Capacitățile limitate ale organizării pot duce la suprasarcini impuse sistemului, atât la nivelul guvernării centrale sau la nivelul administrației locale sau regionale sau la toate aceste niveluri. Cu cât teritoriile sau populațiile pe care un stat le încorporează în granițele lui și cu cât relațiile economice și politice conflictuale cu alte state sau popoare sunt mai mari, cu atât este mai probabil că el va neglija problemele acelor teritorii și populații care sunt

astfel marginalizate în interesele lor politice, geografice şi economice. S-ar putea vorbi, în acest caz, de o lege a atenţiei şi a responsabilităţii descrescânde faţă de nevoile unor provincii neglijate ale statelor mari. Această atenţie descrescândă şi declinul consecvent al performanţei şi serviciilor guvernamentale pentru aceste regiuni şi populaţii marginalizate tind, în schimb, să antreneze diminuarea loialităţilor şi rezistenţa crescândă şi, astfel, să limiteze mărimea statelor."[5]

Unitatea

Implică ideea de coeziune internă absolută şi de independenţă externă completă. Unitatea înseamnă că teritoriul şi populaţia care constituie un stat formează un tot indestructibil. Ele nu se pot constitui în părţi ale unei organizaţii politice mai vaste: nici un stat nu poate include un teritoriu sau o populaţie care nu formează o parte politică a lui. Astfel, statele care compun S.U.A. nu sunt state în sine deoarece ele sunt părţi ale unei unităţi politice mai vaste care este ea însăşi un stat. Pe de altă parte, Europa, deşi o unitate geografică, nu este încă un stat, deoarece ea include un număr de organizaţii politice separate care sunt fiecare stat, cel puţin până la realizarea unităţii politice a Europei.

Guvernarea

Întrucât orice organizare duce la ierarhie socială, necesară pentru transmiterea voinţei politice a minorităţii conduse, guvernarea este un mecanism esenţial al statului. Guvernarea include acele persoane care sunt angajate în exprimarea şi administrarea voinţei statului – ansamblul puterii legislative, executive şi judecătoreşti în organele centrale şi locale ale puterii de stat. Într-un sens mai larg, guvernarea poate fi definită ca „suma totală a acelor organizaţii care exercită sau pot exercita puterile suverane ale statului". Aşa cum fiecare stat este o unitate şi guvernul fiecărui stat trebuie să fie o unitate, deşi împărţit în diferite ministere şi departamente. Un stat nu poate exista fără guvernare, iar guvernul poate exista numai ca organizaţie a unui stat. În timp ce termenul „stat" este abstract şi poate fi conceput indiferent de existenţa statelor concrete actuale, deoarece toate statele sunt identice ca esenţă, guvernarea are caracter concret-istoric în funcţie de condiţiile politice din fiecare ţară.

Guvernarea poate fi definită ca medierea necesară dintre stat şi cetăţenii săi, mecanismele prin care scopurile statului sunt formulate şi executate, iar relaţiile dintre state sunt menţinute.

Suveranitatea

Din combinarea elementelor de mai sus rezultă că esenţa reală a statului este suveranitatea. Ea poate fi definită ca o „competenţă a competenţelor", ca o „calitate supremă a puterii de comandă" (de la *sovranus*-eminent). În funcţie de formele de legitimare a puterii politice, titularul suveranităţii poate fi monarhul, adunările elective sau poporul. Din punct de vedere intern, suveranitatea presupune că un stat are completă autoritate asupra tuturor indivizilor care îl compun; văzută din exterior, suveranitatea presupune că un stat este complet independent de controlul oricărui alt stat. Deoarece un stat este unitar, nici un subiect nu este scutit de autoritatea lui şi nici o persoană sau grup de persoane din afara statului nu se pot amesteca în treburile lui interne. Deoarece un stat se caracterizează prin ordine, organizare şi ierarhie socială, el are un guvern prin care el îşi întăreşte autoritatea asupra supuşilor săi şi îşi menţine independenţa lui faţă de alte state. Orice populaţie care posedă un teritoriu şi puteri suverane devine, prin sine, un stat. Voinţa suverană a statului, când este exprimată şi întărită prin mijloacele guvernării, este numită lege.

Suveranitatea de stat are următoarele caracteristici:

a) este *unică*: într-un stat nu pot exista concomitent două puteri suverane;

b) este *perpetuă*: într-un stat nu poate exista vacanţă (pauză) în exercitarea suveranităţii;

c) este *inalienabilă*: nu poae fi înstrăinată de titularul ei;

d) este *imprescriptibilă*: nu poate fi anulată sau revocată;

e) este *totală*: deasupra ei nu se mai află nici o altă putere;

f) este *deplină*: efectele ei se aplică tuturor, fără nici o discriminare pe întreg teritoriul naţional, care nu poate fi înstrăinat, fiind unitar şi indivizibil.

Între aceste elemente ale statului există o legătură indisolubilă, mai mult, ele se condiţionează reciproc. Oricare ar fi formele guvernării sau formele statului, actele lui trebuie să fie obligatorii pe întreg teritoriul, pentru cât mai mulţi oameni şi pe o perioadă cât mai îndelungată dacă

statul vrea să dureze. „Limitele domeniului efectiv al statului sunt astfel limitele probabilității lui de a obține supunerea populară, atât în ceea ce privește teritoriul, unde el emite ordine obligatorii, cât şi în ceea ce priveşte ansamblul de persoane care sunt obligate să i se supună. Cu cât populațiile sunt mai diferite lingvistic şi cultural, în condițiile geografice şi economice şi în structura lor socială, cu atât este mai puțin probabil ca ele să se supună comenzilor date de o guvernare străină şi distanțată din punct de vedere spațial, cultural şi/sau social." Karl W. Deutsch stabileşte un raport direct proporțional între existența statului şi calitatea populației lui: „Mai importantă decât distanța dintre corpuri este adesea distanța dintre spirite şi dintre *patterns*-urile diferite ale relațiilor sociale. Prin urmare, ea poate fi compensată numai într-o măsură foarte limitată prin tehnologiile transportului şi ale comunicării. Această probabilitate diminuată a supunerii datorită deosebirilor psihologice (...) aflate în creştere au limitat întotdeauna mărimea statelor, deoarece statele au existat într-un raport direct proporțional cu activitățile şi capacitățile populației lor"[6].

Teorii privind geneza statului

Numeroase teorii privind geneza statului se lovesc, în efortul lor explicativ, de suprapunerile şi confuziile dintre diferitele structuri şi funcții ale statului. Cauzele constau în identificarea întregului cu partea şi fixarea uneia dintre aceste structuri sau funcții drept moment privilegiat al genezei statului. *În primul rând,* statul a fost analizat prin reducerea unilaterală la una din funcțiile sale de bază şi tratarea privilegiată a acesteia. Se vorbeşte astfel de „statul social", „statul tehnic", „statul fiscal", „statul intervenționist", „statul garnizoană" etc., omițându-se astfel bogăția relațiilor de putere care interferează în exercitarea puterii de stat. *A doua dificultate* constă în confuzia raporturilor dintre stat şi societatea civilă. În pură tradiție a liberalismului clasic, statul este abordat şi definit în zilele noastre ca „paznic de noapte" sau „stat minimal", rolul lui complex fiind redus la sarcina de a asigura protecția juridică a cetățenilor şi bunurilor ca şi la aceea de a asigura funcționarea neîngrădită a societății civile. Aceste raporturi au fost definite când pe orizontală, când pe verticală, omițându-se evidențierea raporturilor specifice dintre ele. *În al treilea rând,* confuzia dintre criteriul tehnic şi criteriul *normativ.* Nu se face distincția între statul care există şi statul care ar trebui să existe,

între adevărul realității obiective și preferințele subiective, inerent partizane: între adevăr și interesul politic. *În al patrulea rând*, o structură explicativă privilegiată de una singură, constituie o sursă limitativă a cuprinderii în sfera definiției statului, a tuturor notelor sale caracteristice, precum și a bogăției elementelor care compun structurile lui.

Ca formă de organizare politică statul nu poate fi explicat printr-un singur proces sau structură. Între „socitățile fără stat„ și „societățile etatice" sau „statele primitive" (*early states*) se cunosc mai multe forme intermediare de evoluție a societăților prestatale dintre care societățile segmentare sunt cele mai cunoscute. În cadrul acestor societăți relațiile dintre grupuri nu sunt reglate „de o organizație administrativă, juridică sau militară, ci de ansamblul relațiilor dintre segmente definite în termeni de localizare și lignaj (...) politica și rudenia sunt aici adesea strict corelate; legăturile de reciprocitate și redistribuire rămân aici încă predominante"[7]. Statul segmentar, ca organizare teritorială, poate fi definit ca formațiunea „care combină puterea centralizată și opoziția între segmente lignajere"[8], un sistem de relații între grupuri de rudenie provenind din același ansamblu genealogic.

Teoriile contractualiste

La început, sub forma mitică sau religioasă, oamenii au încercat să explice nevoia vitală de ordine în societățile de-abia constituite. Aceste teorii au la bază ideea instinctului social (*appetitus socialis*) care determină pe oameni să intre în relații de cooperare și bună înțelegere pentru a realiza scopuri comune. Din acest instinct social derivă principiile dreptului natural. Înseși teogoniile și cosmogoniile orientale explică nașterea societăților politice printr-un act fondator, de origine sacră. La baza apariției statului se află o „iubire cosmică" dintre o zeitate supremă și o zeiță a fertilității sau o muritoare.

Dacă urmărim firul logic al teoriilor contractualiste, vedem că starea de anarhie socială creată prin apariția societăților istorice s-a adâncit odată cu declanșarea instinctului atavic de posesie. În aceste condiții, nemaiexistând distincție între ce-i al meu și ce-i al tău, fiecare având un drept absolut asupra tuturor lucrurilor, apare starea de război. Căci conservarea vieții, evitarea durerii și căutarea plăcerii se materializează cel mai adesea în interese a căror forță propulsivă este direct proporțională cu plăcerea posesiei sau satisfacerii unei nevoi.

Or, nimic din ceea ce este necesar nu poate fi contrar naturii şi raţiunii şi tot ceea ce nu este contrar raţiunii este just şi legitim, este un drept. Căci dreptul nu este decât liberatea pe care o posedă fiecare dintre noi de a întrebuinţa facultăţile sale după dreapta raţiune. Prin urmare, fundamentul dreptului natural este dreptul de a-ţi apăra propria viaţă şi persoană prin toate mijloacele posibile. În schimb, legea naturală este ordinea dreptei raţiuni care ne arată ce lucruri trebuie urmărite sau evitate pentru conservarea bunurilor şi vieţilor noastre. „Legea naturală este regula prin care fiecare îşi interzice tot ceea ce îi pare că trebuie să se întoarcă împotriva sa. Astfel, legea este limita dreptului: ele diferă una de cealaltă aşa cum libertatea diferă de obligaţie."[9]

Primul principiu al legii naturale este căutarea păcii. Astfel, în timp ce pasiunea împinge omul să caute tot ceea ce el îşi doreşte, raţiunea îl împinge să renunţe la război şi să-şi asigure conservarea prin unire şi înţelegere.

Al doilea principiu este că, pentru a menţine pacea, trebuie să renunţăm la dreptul absolut. Egalitatea dintre oameni a luat naştere din faptul că o securitate absolută era imposibilă chiar şi pentru cei mai puternici.

Al treilea principiu al legii naturale este respectarea convenţiilor, nu numai a celor impuse prin consimţământul reciproc, dar şi a celor impuse prin constrângere. În stare naturală, toţi aveau drept la toate, nimic nu aparţinea nimănui, nu existau diferenţe între ce-i al meu şi ce-i al tău, prin urmare, nimic nu era just sau injust.

După cunoştinţele noastre, teoriile contractualiste au apărut în Orientul antic cu două mii de ani înainte ca gânditorii europeni din secolele XVI-XVII să îl ridice la rangul de principiu explicativ al genezei civile şi politice. În *Manavadharmachastra* (*Cartea legilor lui Manu*) zeii Indiei antice, impresionaţi de anarhia primelor societăţi umane, l-au trimis pe Manu să dea oamenilor codul de legi care-i poartă numele şi prin care ei nădăjduiau să aducă oamenilor pacea socială. Puternic influenţat de brahmanism, acest cod de legi se caracterizează printr-un sincronism accentuat al valorilor religioase, moarale, juridice unde, bineînţeles, valorile religioase şi cele morale joacă un rol preponderent, iar relaţiile sociale sunt reglementate de forţa inhibitivă a pedepselor. Mai aproape de noi cu două secole, *Artachastra* (*Ştiinţa dobândirii intereselor*) a lui Kautilya, primul ministru al regelui Chandragupta din dinastia Maurya (sfârşitul secolului IV- începutul secolului III), influenţată de budhism, se caracterizează printr-o autonomie a politicului faţă de religie şi morală. Teoria

contractualistă în acest caz are la bază secularizarea statului, iar comunitatea politică ia naştere tocmai din înțelegerea (pactul) de asociere dintre oameni în vederea păcii sociale şi a satisfacerii nevoilor comune. Este interesant de observat că teoriile contractualiste din Orientul antic nu fac altceva decât să traducă în planul social matricea caracterială a culturilor, a căror trăsătură dominantă este dimensiunea morală. În plus, legitimitatea teocratică a puterii şi una din caracteristicile esențiale ale sistemelor politice din Orientul antic – paternalismul – găsesc în teoriile contractualiste principala lor sursă de inspirație. Indiferent de mediul religios în care apar (confucianism, taoism, budhism, brahmanism, hinduism) teoriile contractualiste orientale au ca numitor comun o clauză specială a contractului încheiat între rege (împărat) şi popor, contract al cărui garant este zeul. Această clauză este bunăstarea, pacea socială a poporului care derivă din cosmologia orientală însăşi. Întrucât Cosmosul este o comunitate de comunități, iar comunitatea umană fiind una dintre acestea, legea cosmică a iubirii universale (*rita*) asigură armonia lumii, integrând toate comunitățile într-un întreg armonios. Sociabilitatea (*jen*) şi iubirea (*li*) confuciene nu fac nici ele abstracție de la această regulă. În momentul în care regii (împărații) nu guvernează în acord cu ritmurile acestei legi cosmice, atunci Cerul trimite asupra Pământului secetă, inundații, cutremure, molime, pentru ca oamenii să înțeleagă că zeul este nemulțumit de arta guvernării şi ca semn că pot să se revolte şi să îl răstoarne pe rege/împărat.

În plus, teoriile contractualiste din Orientul antic anticipă, până şi în litera lor, teoriile contractualiste din gândirea politică a Europei moderne din care liberalismul îşi extrage premisele doctrinare. În China, Mo-țî, (secolul al V-lea î.e.n. şi adversar al lui Confucius) admite, fără reticențe, necesitatea autorității. După el, ceea ce primează la om nu este un caracter social (*jen*), ci egoismul, sentimentul lor strict individual al lui, al meu şi al tău (*yi*). Oamenii nu au putut să iasă din starea de anarhie decât acceptând să se supună în toate privințele deciziilor unui şef: „La început nu existau nici guvernare, nici pedepse. Fiecare om avea o idee diferită despre ce-i al meu şi ce-i al tău, ceea ce a dus la raporturi de duşmănie între oameni. În familie şi în societate ei trăiau în anarhie, precum animalele“[10]. Apoi, ei au înțeles că anarhia provine din lipsa şefilor: „Poporului – spunea Mo-țî – poate să i se dea directive de urmat, dar nu poate fi obligat să le înțeleagă“[11]. A guverna înseamnă a fi corect, deoarece datoria celor mari este de a conduce bine. Cea a poporului este

de a se dărui, pentru un cât mai mare bine, influenței virtuoase care îi este imprimată din Cer.

Teoriile contractualiste, atât cele antice cât şi cele moderne, au câteva trăsături comune care explică geneza societăţii civile din perspectiva necesităţilor naturale şi nu din perspectiva unor valori a priori ale societăţilor moderne, văzute în angrenajul ideal al proceselor de socializare politică. Chiar dacă aceste teorii pleacă de la ipoteze diferite în explicarea agregării sociale sau a stării de natură, ele ajung la aceleaşi concluzii în ceea ce privesc cauzele şi condiţiile apariţiei societăţii civile. Teoriile contractualiste insistă toate asupra faptului că starea naturală a omului este una nefericită, că egalitatea naturală este o stare de război (*bellum omnium contra omnes*; *homo homini lupus*), că viclenia şi forţa sunt calităţile esenţiale în urmărirea binelui propriu şi în asigurarea supravieţuirii personale în detrimentul celorlalţi. Chiar şi acele teorii (Confucius, Mencius, J. Althusius, J.J. Rousseau) care accentuează natura funciar bună a omului, grefată pe o ipotetică vârstă de aur a umanităţii, în care starea originară a „bunului sălbatic“ nu cunoaşte Răul, cruzimea, lăcomia, ea fiind de o bunătate adamică, au trebuit să admită că, odată cu intrarea omului în stadiul istoric şi social, acesta s-a prevertit, sub influenţa factorilor alienanţi, şi, în primul rând, a proprietăţii private, Cercul s-a închis; continuitatea existenţei omului ca specie nu mai putea fi garantată doar prin sociabilitatea sa înnăscută. Spaţiul său social de convieţuire trebuia marcat de pacte şi convenţii pentru a se marca diferenţa dintre ce-i al meu şi ce-i al tău, dintre just şi injust, pentru a se proteja bunurile individuale şi viaţa. Dar cum să se instaureze pacea socială pe consimţământul acelora care o violează cel mai mult? Căci dreptul natural, ca drept al tuturor asupra tuturor, aneantizează ideea de drept, iar legea naturală, ca principiu al raţiunii, care ne îndeamnă să renunţăm la dreptul absolut pe care îl avem asupra tuturor lucrurilor pentru a asigura o convieţiure paşnică între oameni, nu poate fi aplicată fără o putere superioară care emană din translaţia acestor drepturi recunoscută prin contracte şi convenţii.

„Trecerea de la starea de natură la starea civilă provoacă în om o schimbare remarcabilă, înlocuind în purtarea sa instinctul prin justiţie şi dând tuturor acţiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte. Numai atunci, glasul datoriei, înlocuind impulsul fizic şi dreptul, luând locul poftei, omul care până atunci nu luase aminte decât la el însuşi, se vede silit să acţioneze pe baza altor principii şi să-şi consulte raţiunea înainte

de a da curs înclinărilor sale."[12] Evident că radiografia stării de natură în societatea civilă nu este un proces uniform, înregistrat ca atare de autorii care s-au dedicat acestei problematici.

Pentru a obține pacea socială și a o apăra prin toate mijloacele posibile oamenii contractează între ei un pact de înțelegere și neagresiune (*convenție*). Astfel, la Th. Hobbes contractul nu este o delegare, ci o alienare care derivă din translația drepturilor comunității către un suveran (Leviathanul) care nu este obligat cu nimic față de supușii săi, deoarece nu este parte contractuală.

Dar pentru că mulțimea nu are nici mijloace, nici forța de a garanta securitatea societății astfel constituită, indivizii renunță la voință și la toate drepturile lor în favoarea unei persoane publice (statul, Leviathanul) care să le garanteze securitatea. Prin acest al doilea pact (*unio*) ei retractează delegarea și se supun necondiționat puterii sale absolute. Pentru a garanta pacea, statul nu trebuie să fie supus nici unei legi exterioare lui, fie ele naturale sau ecleziastice. Staul este, în concepția lui Th. Hobbes, „o persoană autorizată în toate acțiunile sale de un anumit număr de oameni, în virtutea unui pact reciproc, în sopul de a uza după voia sa de puterea tuturor, pentru a asigura pacea și apărarea comune (...). S-a văzut că a transmite dreptul tău cuiva înseamnă, pur și simplu, a nu-i rezista, prin urmare, dacă toți transmit prin aceasta să nu reziste deloc puterii absolute, ea rămâne singura prevăzută cu dreptul primitiv, adică cu un drept absolut asupra tuturor lucrurilor. Astfel, puterea civilă este, în esență, o putere absolută"[13].

Așadar, la Th. Hobbes, ca la majoritatea teoriilor contractualiste, suveranitatea statului este bazată pe contractul dintre indivizi care doresc să-și dea un suveran pentru a fi protejați. Statul uriaș, monstrul marin (*Leviathanul*) este carne din carnea însăși a tuturor celor care i-au concedat grija de a-i apăra; departe de a limita suveranitatea, contractul o fundamentează. Teoriile contractualiste din cadrul absolutismului clasic, religios sau laic, începând cu Jean Bodin (*Les six livres de la Republique*, 1576) până la Bossuet (*La Politique tirée de paroles pures de la Sainte Ecriture*, 1705) privilegiază figura monarhului ca sediu central al suveranității. Dar deși imaginea paternalistă a monarhului recuperează monarhia ca formă de guvernământ benefică, opusă tiraniei, suveranitatea, în construcția juridică a lui J. Bodin, Hugo Grotius și J. Althusius este superioară monarhului. Suveranitatea este „puterea de a face și a desface legile" (J. Bodin). Este superioară monarhului și puterii politice.

deoarece asigură principiul continuității și unității statului, precum respectarea obligațiunilor asumate anterior.

O astfel de putere derivă din puterea civilă care ia naștere în urma contractului social – actul fondator al societății civile și, apoi, al societății politice. „A găsi o formă de asociație care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toți, să nu asculte, totuși, decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte. Aceasta este problema fundamentală a cărei soluție este contractul social."[14] Redus la esență, textul contractului sună în felul următor: „Fiecare din noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim în corpore pe fiecare membru ca parte indivizibilă a întregului"[15]. Înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, în favoarea întregii comunități, condiția fiind aceeași pentru toți, „dă naștere unui corp moral și colectiv, alcătuit din tot atâția membri câte voturi sunt în adunare, corp care capătă, prin însuși acest act, o unitate, un eu colectiv, o viață și o voință a sa". În acest spațiu omogen de viață și voință, voința generală este voința majorității, iar legea este expresia acestei voințe generale. Poporul, ca titular al suveranității, deleagă pe o perioadă de timp unor aleși sarcina de a exercita prerogativele suveranității în numele lui.

Teoriile violenței

Un alt set de teorii explică apariția statului prin violența dominației unui grup superior asupra altuia inferior al cărui teritoriu îl cucerește. Teoriile rasiste și social-darwiniste din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX explică apariția statului prin prestigiul civilizator al unui grup rasial superior care cucerește teritoriul locuit de o majoritate inferioară din punct de vedere intelectual și moral. „Statul este organizația stăpânirii minorității asupra majorității"[16], afirmă Ludwig Gumplowicz, iar J.A. de Gobineau vede progresul în istorie ca o consecință a inegalității raselor, a cuceririlor violente de noi teritorii prin invazii și migrații. Ca produs al inegalității raselor, statul este o expresie a luptei pentru supraviețuire și a selecției sociale. „Lupta pentru existență acționează (...) prin calitățile intelectuale și prin caracter (...) care în ansamblul lor, se pot compara cu un trunchi ale cărui ramuri sunt adaptate la diverse cerințe ale vieții și ale cărui rădăcini reprezintă instinctul de conservare."[17]

Oppenheimer explică formarea şi natura statului, în primele faze ale existenței sale, ca pe o „organizare socială impusă de către un grup învingător, organizare al cărei unic scop este de a reglementa dominația primului asupra celui de al doilea, apărând autoritatea sa contra revoltelor interne şi atacurilor din afară. Iar această dominație nu a avut niciodată alt scop decât exploatarea economică a învinsului de către învingător"[18]. Mai departe, deosebind mijlocul economic (schimbul echitabil al muncii personale cu munca altuia) de mijlocul politic, prin care înțelege aproprierea fără nici o compensație a muncii altuia, Oppenheimer adaugă: „Statul este organizația mijlocului public. Un stat nu poate să ia naştere decât atunci când mijlocul economic a adunat o anume cantitate de obiecte, destinate satisfacerii nevoilor şi susceptibile de rapt cu mâinile înarmate"[19].

Una din cele mai răspândite teorii privind geneza statului este *teoria patriarhală* cu rădăcinile în *pater familiae* a lui Aristotel. Ideea de creştere organică a familiei până la transformarea ei în stat caracterizează difuzarea acestei teorii dintr-o perspectivă creştină a unității neamului omenesc înainte de Căderea în păcat. După Cădere, datorită zavistiei, pizmei şi lăcomiei neamul omenesc s-a spart în mai multe limbi, pe pământ instalându-se o stare de anarhie şi de violență. Însă Dumnezeu, în marea lui iubire, a mai salvat o dată Omul instituind regi şi regate pe Pământ. La început, mai multe familii s-au unit sub conducerea celui mai bătrân dintre şefii unuia. Văzând „dulceața traiului în comun" (Bossuet), aceste familii s-au lărgit şi consolidat transformându-se în state. De aceea regii sunt considerați „locotenenți ai lui Dumnezeu" pe Pământ.

Teoriile economice

Susținătorii acestor teorii consideră că statul a luat naştere în momentul în care, în cadrul diviziunii interne a muncii, clasa conducătoare (şefii de trib, marii preoți etc.) şi-au însuşit un surplus de avere pe care au căutat să şi-l apere şi să-l perpetueze prin justificări ideologice şi prin crearea unei forțe de coerciție ca organ oficial. Aceste teorii de sorginte marxistă absolutizează rolul factorului economic în geneza statului. Ierarhiile sociale, stratificarea socială, relațiile de dominație sunt exclusiv rezultatul exploatării economice a celor mulți de către grupul conducător şi al însuşirii surprusului produs prin munca acestora. Astfel apar şi clasele sociale, definite printr-un unic criteriu: poziția pe care o ocupă în comunitate conducătorii şi conduşii în raport cu mijloacele de producție

a bunurilor. De aici a apărut şi lupta de clasă ca rezultat al contradicţiei economice ireconciliabile dintre posedanţi şi neposedanţi. Viitorul statului este condiţionat de desfiinţarea claselor sociale în societatea comunistă: „Statul a apărut pe o anumită treaptă de dezvoltare a societăţii şi va dispărea pe o altă treaptă de dezvoltare a acesteia." Este interesant de observat că în lucrarea *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* Fr. Engels intuieşte rolul proceselor simbolice şi al reprezentărilor sociale, dar nu poate depăşi schema ideologică. În acele perioade ideologia religioasă era mai puternică decât ideologia politică. Credinţa în atotputernicia Omului-Zeu (rege, faraon, împărat) presupunea nu numai obligaţia de a-l venera, dar şi executarea de anumite prestaţii cu caracter social sau cedarea unei părţi din produsul muncii lor în favoarea suveranului care se identifica, în majoritatea cazurilor, cu statul.

Geneza statului şi instituţionalizarea puterii politice

Prin instituţionalizarea puterii politice se înţelege manifestarea autorităţii politice prin organisme specializate, prevăzute cu reguli de funcţionare şi cu proceduri stricte prin care se urmăreşte realizarea Binelui Comun. Instituţionalizarea puterii presupune transferul prerogativelor ei de la o persoană (rege, împărat, şef de trib) spre o idee (formă de guvernământ), organizaţie sau organism (Armată, Poliţie, Guvern, Parlament etc.) care întrunesc acordul de voinţă al celor guvernaţi.

Calitatea de instituţie politică o au acele organisme care în practica social-istorică au obţinut acordul de voinţă a celor guvernaţi să acţioneze pentru „satisfacerea unor nevoi de bază, valori şi interese cu importanţă esenţială pentru menţinerea colectivităţilor sociale"[20].

Apariţia statului creează primul clivaj în blocul sincretic al puterii primitive. Sedentarizarea triburilor de culegători şi agricultori pe un anumit teritoriu, flancat de graniţe naturale sau convenţionale, explozia demografică, căsătoriile cu parteneri din alte triburi au slăbit legăturile de rudenie şi de alianţă care asigurau coeziunea internă a comunităţilor mai vechi. Legăturile totemice care asigurau identitatea de grup, pe baza descendenţei dintr-un strămoş comun, legendar, mitic sau erou eponim, nu mai puteau fi funcţionale în condiţiile noilor relaţii sociale, generate de asemenea procese unificatoare. Diviziunea socială a muncii, necesitatea unor diviziuni a rolurilor între conducători şi conduşi au făcut posibilă specializarea unor oameni pentru funcţia de conducere. Deciziile

luate de puterea personalizată a unui şef nu se puteau baza, în aplicarea lor, pe forţa relaţiilor de rudenie şi de alianţă. Puterea şefului, slab concentrată la vârf, s-a diluat şi mai mult dotorită extinderii teritoriale şi exploziei demografice. Trebuiau create norme impersonale de conducere care, materializate în structuri şi funcţii specializate, să-i poată exercita prerogativele. Aceste funcţii, desemnate prin tragere la sorţi, prin rotaţie sau prin alegeri reprezintă nucleul primitiv al instituţiilor moderne. Ele au un caracter impersonal şi imperativ, şi continuă să funcţioneze şi după ce titularul funcţiei respective nu mai există. Ele au o specializare socială precisă – aceea de funcţie – care exprimă procesul de autoreglare a sistemului în direcţia funcţionării sale optime. Ele exprimă o specializare a rolurilor şi status-urilor în direcţia atingerii unor obiective precise ale funcţionării sistemului. De aceea, ele se constituie în veritabile structuri politice ale sistemului, cu funcţionalitate şi obiective specifice. Instituţiile pot fi definite ca forme stabile sau principii de organizare caracteristice activităţii de grup. H.E. Barnes descrie instituţiile ca „structuri sociale şi mecanisme prin care societatea umană organizează, conduce şi execută activităţi variate necesare satisfacerii nevoilor umane".

Când oamenii creează asociaţii ei trebuie, de asemenea, să creeze reguli şi proceduri pentru conducerea afacerilor comune şi pentru reglementarea relaţiilor dintre ei. Astfel de *forme* sunt, în mod distinct, instituţii. Fiecare asociaţie are, în privinţa intereselor ei particulare, caracteristicile ei instituţionale. Biserica, de exemplu, are sacramentele ei, ritualurile ei, modurile ei de ierarhizare.

În ceea ce ne priveşte, considerăm că geneza statului este inseparabilă de instituţionalizarea puterii politice, adică de apariţia normei de drept prin care aceasta deţine monopolul violenţei fizice legitime, adică al forţei de coerciţie legitim instituite. Aristotel concepea statul ca pe o „realitate istoric determinată care constă în specializarea puterii politice şi în separarea sa de corpul cetăţenilor sub forma unui aparat birocratic mai mult sau mai puţin autonom şi dezvoltat"[21]. Peste două mii şi ceva de ani mai târziu, Max Weber ajungea la aceeaşi concluzie: „Ca toate grupările politice care l-au precedat istoric, Statul constă într-un *raport de dominaţie* al omului de către om, fondat pe mijlocul violenţei legitime (adică pe violenţa care este considerată ca legitimă). Statul nu poate deci exista decât cu condiţia ca oamenii dominaţi să se supună autorităţii revendicate de fiecare dată de dominatori"[22].

O etapă importantă în geneza statului o reprezintă trecerea de la societăţile egalitare şi pe bază de rang la cele stratificate. Acestă trecere

este favorizată de schimbarea dispozitivului de putere şi de status al liderului. Societăţile egalitare, datorită reciprocităţilor şi egalităţii de status, nu au lideri instituţionalizaţi. Societăţile pe bază de rang, cum sunt societăţile lignajere sau clasice, au lideri slabi, datorită faptului că sunt puţine poziţii disponibile pe bază de status care să genereze o concurenţă pentru ocuparea lor.

Societăţile stratificate îmbină criteriul politic şi economic în determinarea ierarhiilor. Ele sunt şeferii puternic instituţionalizate şi centralizate unde poziţia de comandă a şefului se datorează capacităţii lui de a distribui resursele disponibile, necesare supravieţuirii. Prin urmare, în acest tip de societăţi, pe lângă creşterea producţiei şi schimbările tehnologice, „un rol important în procesele de stratificare l-au avut aservirea populaţiei, războaiele şi mecanismele ideologice care justificau distribuţia *inegală* a resurselor"[23].

Fried defineşte societatea stratificată drept „una în care membrii de acelaşi sex, având status de vârstă echivalent, nu au acces la resursele de bază care susţin viaţa"[24]. O societate stratificată este astfel o societate de clasă într-un sens marxist, dar cu menţiunea că clasele sunt definite în termeni de acces la bunurile capitale (nu de posesie a bunurilor de consum) şi nu în funcţie de poziţia faţă de producţie.

„O societate bazată pe rang este una în care poziţiile de status pe bază de valoare sunt întrucâtva limitate, astfel încât nu toţi cei cu suficient talent pentru a ocupa astfel de statusuri pot realiza acest lucru."[25] În viziunea lui Fried, stratificarea este aproape sinonimă cu statul: „Odată ce stratificarea există, originea statalităţii este implicită şi formarea reală a *statului* a început."[26]

În societăţile arhaice puterea socială se manifestă sub forma relaţiilor familiale bazate pe dominaţie şi pe influenţă. Resursele acestei puteri sunt forţa fizică şi teama de sancţiune. „Ea se localizează de cele mai multe ori sub forma dominaţiei masculine, cu referinţă la statutul superior al «tatălui», al «soţului», al «stăpânului». În majoritatea limbilor indo-europene, rădăcina comună pentru putere, tată, stăpân şi dominarea celor din jurul său (femei, copii, sclavi, lucruri) este *pot* – sau *pat*. În sanscrită „patis" înseamnă soţ şi stăpân, în gotică *fath* înseamnă tată, în greaca veche *despotes* înseamnă stăpân al casei, iar în latină *patis* înseamnă stapân, posesor. În limbile indo-europene există familii de cuvinte pentru „rudele soţului" şi nu pentru „rudele soţiei". Argumentele aduse de etimologi sugerează că tatăl a fost din totdeauna membru dominant în familiile indo-europene, acestea nefiind organizate în matriarhat.

După căsătorie femeia își urma soțul în familia acestuia și numai foarte rar se muta în familia soției."[27]

În Roma antică o primă semnificație a termenului *potestas* era aceea de *a avea putere asupra oamenilor.* Un concept înrudit este cel de *patria potestas*, puterea stăpânului casei care, în special în istoria veche a Romei. tindea să devină absolută. Ea cuprindea ca putere a acestuia tot ce aparținea căminului și gospodăriei sale: copii, soție, sclavi, animale și clădiri. Omnipotența caracterului lui *potestas*, a lui *patria* înseamnă că el avea dreptul incontestabil de a ucide, vinde sau trimite la închisoare pe copiii lui sau pe un alt membru al familiei, dacă așa credea el de cuviință.

Prima dintre condițiile care a făcut posibilă instituționalizarea puterii a fost existența unui puternic control social în societățile arhaice. Acest control derivă din nevoia de sociabilitate și de afecțiune a omului primitiv. În stare naturală, omul nu poate trăi izolat, mai ales omul arhaic care își petrece întreaga lui viață printre rudele sale. „Deoarece fuga este imposibilă, el nu poate recupera stima pe care el a pierdut-o printr-o greșeală socială în propriul său grup. Cooperarea, alianța, iubirea, reciprocitățile de toate felurile sunt la fel de importante pentru supraviețuirea oricărui individ în societatea primitivă." Teama de excludere, față de oprobiul grupului, indiferent că este însoțită sau nu de sancțiuni, reprezintă o resursă extrem de puternică a controlului social. Acesta se materializează în obiceiuri sau cutume și prin lanțurile imemoriale ale tradiției devine normă de comportament acceptată de toți membrii grupului ca pe o obligație firească. În felul acesta obiceiul devine o lege nescrisă care reglează relațiile sociale din societățile primitive. Foarte mulți istorici ai dreptului, etnologi și sociologi au subliniat eficiența controlului social asigurat de obicei în societățile organizate pe bază de rudenie: „Presiunea unui ansamblu al obiceiurilor sanctificate printr-o credință în originea lor naturală duce la opinia socială și la teama față de zei, ca cele două arme majore în panoplia controlului social rudimentar"[28]. Însă nu toate actele repetitive sunt ritualizate, nu toate habitudinile comportamentale dintr-o societate și cultură dată devin obiceiuri. A saluta pe cineva este habtitudine, a respecta sărbătorile religioase este un obicei, un comportament sancționat. Termenul de *habitudine* se va referi la „acele acțiuni obișnuite pentru membrii unei comunități care nu posedă caracter normativ sau nu au sancțiunea constrângerii", în timp ce obiceiul ar însemna „nu atât o acțiune sau comportamentul în sine, ci... o judecată despre acțiune sau comportament. Cu alte cuvinte, obiceiul este comportamentul sancționat"[29].

Obiceiurile sunt forme ale controlului social care conțin sancțiuni şi recompense. Sancțiunile pot fi dezaprobarea publică, oprobiul, ruşinea, ruperea legăturilor de reciprocitate. Dar de-abia în societățile segmentare apare o a treia parte care arbitrează conflictul dintre comunitate şi comportament. Această a treia parte, situată deasupra părților implicate în conflict, poate fi o autoritate morală, quasi oficială, precum un bărbat înțelept, un sfat al comunității sau un sfat al bătrânilor.

Pe de altă parte, legea implică o autoritate permanentă centralizată care depăşeşte localismul sancțiunilor pentru comportamentul deviant față de obiceiurile diferitelor comunități. „Există o distincție clară între regula obiceiului în societățile segmentare şi adăugarea legii la obicei în societățile ierarhice care pun accentul pe coerciția puternică aplicată de stat."[30] În primul rând, credința societăților că posibilitățile liderilor sunt superioare le conferă puterea. Dar această putere are, după cum am văzut, un caracter efemer: ea poate fi înlocuită cu cea a altui şef dacă liderul respectiv trădează încrederea populației. Pentru ca puterea personală să fie instituționalizată sau permanentizată trebuie ca statusul ei superior să devină un status prescris. Pentru ca o societate segmentară şi egalitară să devină o societate ierarhică, cu ranguri diferențiate permanent prescrise, cu statusuri superioare şi inferioare, a fost necesară apariția unor funcții subsidiare variate care să formeze o birocrație, o structură specifică a puterii. Această ierarhie a funcțiilor, în toate şeferiile, era ereditară şi astfel funcțiile şi structurile permanente ale puterii vor apărea.

Transformarea din interior a structurilor şi a relațiilor de putere a găsit în condițiile exterioare vieții politice un factor favorabil care va impulsiona procesele de instituționalizare a puterii.

Pentru a înțelege mai bine aceste procese va trebui să vedem ce diferențe există între lege şi obicei, sub raportul gradului de coerciție, de către cine este aplicată această coerciție, pe ce teritoriu şi cu ce intensitate. Mulți antropologi consideră că în trecerea de la obicei la lege se pun bazele puterii instituționalizate.

Astfel, Walter Goldschmidt afirmă: „Un stat adevărat implică monopolul legitim al puterii în mâinile conducătorilor lui"[31], iar Stanley Diamond subliniază diferența dintre obicei şi lege arătând că primul se întâlneşte în societățile primitive, iar legea în societățile civilizate: „Obiceiul – spontan, tradițional, personal, cunoscut de toți, relativ neschimbat – este modalitatea societății primitive; legea este instrumentul civilizației, al societății politice, sancționată prin forța organizată,

considerată deasupra societății în sens larg și prezumată să apere un nou set de interese sociale. Legea și obiceiul implică ambele reglementări comportamentale, dar caracterele lor sunt în întregime deosebite. Nici un echilibru evoluționar nu a fost observat între legea în curs de apariție și obicei, fie el tradițional, fie embrionar"[32].

Prin urmare, odată cu apariția statului se creează premisele pentru monopolul coercitiv al legii, ceea ce nu există în societățile anterioare. O confirmare a acestei treceri de la obligație la lege se întâlnește între șeferii, societăți segmentare, egalitare care, la rândul lor, fac trecerea de la societățile arhaice la stat. În șeferii se găsește deja un element al legii, o structură de autoritate situată deasupra familiei. „Dar șeferiile nu dispun de sancțiuni fizice coercitive față de monopolul forței practicat de stat"[33]. Într-o societate-șeferie soluționarea conflictelor este legală când sunt întrunite următoarele elemente ale legii: autoritate, intenția de aplicare universală a legii, obligația și sancțiunea.[34]

Într-o șeferie, autoritatea legală poate fi un individ sau un consiliu puternic capabile să întărească verdictul prin persuasiune sau amenințare cu forța. De asemenea, această autoritate legală poate fi întărită prin prerogativele politice, militare, religioase sau economice pe care statul ei li-l conferă, ceea ce se poate transforma, în ultimă instanță, într-o forță coercitivă superioară. În plus, acest caracter al forței este mai mult sugerat decât impus prin disputele frecvente mediate de o autoritate care întrebuințează forța ei de persuasiune pentru a inocula încrederea în arbitrajul său. Pentru ca acest arbitraj să se transforme în *decizie* care să oblige părțile, este nevoie de o autoritate legală care să funcționeze ca un judecător, deasupra părților. Abilitatea acestei autorități legale de a-și materializa deciziile prin forța de coerciție provine din caracterul puterii ierarhice, a abilității ei de a comanda. Dar pentru ca o decizie să fie legală ea trebuie să încorporeze „intenția de a fi aplicată universal". În acest caz, obiceiul juridic, cazurile soluționate anterior, devin sursă de drept.

Obligația, al treilea atribut al legii, se referă la acea parte a deciziei legale care definește drepturile reclamantului și datoriile părților obligate. Obligația nu este încă sancțiune, ci mai curând o sentință cu privire la natura relațiilor dezechilibrate dintre părți. Sancțiunea se referă la soluționarea conflictului prin restaurarea ordinii sociale. Efectele obligației pot fi urmărite în problema respectării *tabu*-urilor. Violarea acestora este o „crimă fără victime", pedepsirea acestor crime, dacă există, este una imaginară sau supranaturală, iar relațiile religioase nu sunt între per-

soane vii. În societățile primitive, sancțiunile pozitive nu sunt apanajul exclusiv al legii, mai exact nu toate sancțiunile se aplică într-un context legal. Un mare număr de decizii conțin sancțiuni, dar ele variază în funcție de contextul cultural, de tradițiile comunității și, astfel, ele nu conțin intenția de aplicare universală. Sancțiunile nu sunt întotdeauna de natură fizică. Ele pot fi economice (sechestre, popriri), psihologice (mustrarea) sau social negative (excomunicarea, retragerea recompenselor, serviciilor și a reciprocităților normale).[35]

Infracțiunile primitive sunt în mod frecvent „încălcări ale credinței" vizând reciprocitățile, iar infracțiunile publice sunt prilejuite de *lese-majeste*. Acestea din urmă pot fi considerate în două moduri separate într-o teocrație: 1. o crimă (ca violarea unui tabu) împotriva șefului suprem sau, într-o măsură mai mică, împotriva oricui are autoritate, chiar dacă un grad mai mic în ierarhie; 2. o lezare a unui obicei sau credințe prin care cineva aduce injurii autorității conducătorului. Astfel de încălcări ale legii sunt, de obicei, expresii ale nesupunerii sau ale injuriei și dacă rămân nepedepsite slăbesc autoritatea sistemului care este în mare parte bazată pe fundamente culturale, ideologice.[36]

Accentul pus pe sancțiunile coercitive a determinat identificarea legii cu forța și a ambelor cu statul. Dacă o lege este acceptată de majoritatea membrilor unui grup și dacă ei o consideră obligatorie ea poate să pară în timp ca o cutumă imemorială, în contrast cu legile promulgate de stat împotriva voinței multor oameni.

O lege ordinară poate fi internalizată atunci când oamenii o consideră nu numai dezirabilă, dar și când, fiind încălcată, infractorii au conștiința culpabilității lor. Forța de coerciție a statului se manifestă și atunci când acesta încearcă să impună o lege nepopulară: în alte societăți însă, aceeași lege poate fi respectată, ceea ce dă naștere consensului.

FORME ISTORICE DE STAT

Statul oriental antic

Studiul formelor istorice ale statului ne permite să urmărim maturizarea acestei instituții, centralizarea autorității, instituționalizarea puterii politice pe un anumit teritoriu, diversificarea relațiilor de dominație-supunere, apariția birocrațiilor, diversificarea rolurilor și a funcțiilor publice.

Principalele structuri ale statului oriental antic, cu diferențe minore de la un stat la altul și de la o perioadă istorică la alta, sunt:

1. *Sincretismul etico-politico-religios al legitimității ordinii politice.* Primele teorii contractualiste privind geneza statului relevă caracterul încă nediferențiat al relației dintre puterea politică, religioasă și ordinea morală. În *Manavadharmachastra* (*Cartea legilor lui Manu*) scrisă în secolul al IV-lea î.e.n., în plină influență brahmană, Manu, legislatorul legendar, este trimis să pună capăt stării de anarhie din primele societăți umane. Ordinea politică propusă de Manu este întemeiată pe un sistem de valori care rezultă din stratificarea socială în caste. Castele sunt rezultatul virtuților din viețile anterioare care s-au materializat în scurtarea ciclului de nașteri (metempsihoze). Brahmanii erau casta superioară deoarece ei aveau competența de a citi și interpreta textele sacre și legile. Regele se recruta din castra războinicilor (*vayshia*) și era asistat în actul de conducere de un Consiliu regal, alcătuit din guvernatorii provinciilor – cei patru Inca din Imperiu incaș – din regii locali, din șefii corporațiilor și ai uniunilor de familii).

2. *Legitimitatea teocratică a puterii politice.* La început, puterea politică fiind profund personalizată, prerogativele ei erau întrupate în persoana sacră a împăratului sau regelui, considerați de origine divină. Prin urmare, ordinea terestră repeta ordinea divină: în China, împăratul era Fiul Cerului; în Egipt, faraonul era Fiul Soarelui, el însuși zeificat; în Mesopotamia, regele era fratele sau egalul zeilor pe Pământ; în Imperiul incaș, marele Inca era fiul Soarelui.

3. *Tendința spre centralizare și unitate, spre construcția imperiului,* tendință care se va regăsi în construcția statului european medieval după căderea Imperiului Roman de Apus.

Deosebit de instructivă în această privință este istoria statului chinez antic. Între secolele VIII–V î.e.n., perioadă numită a Primăverilor și a Toamnei, statul chinez era o confederație de principate care duc războaie continue și dețin rând pe rând hegemonia. În perioada 480–221 î.e.n., prioadă numită a Regatelor combatante, șapte state puternice își dispută China de Nord. În anul 221 î.e.n., regele Quin, învingător al celorlalte regate, unifică teritoriul chinez și formează dinastia Qin (221–206 î.e.n.) proclamându-se primul împărat al Chinei (Shi huang-dzi). După domnia glorioasă a împăratului Wu (141–87 î.e.n.), dinastia Han (206 î.e.n. – 87 e.n.) intră într-o fază de dezagregare a imperiului care nu se va mai reunifica decât sub dinastia Sui (581–618) și sub cea a dinastiei Tang (618–907) după patru secole de frământări și lupte interne.

4. *Statul oriental antic este un stat paternalist și birocratic.* Principala structură a statului oriental antic era birocrația compusă din funcționarii

centrali şi locali a căror principală sarcină era strângerea impozitelor şi vărsarea lor la bugetul central, în schimbul unor retribuţii foarte slabe. Aceşti funcţionari (mandarinii – *guan* în limba chineză) reprezentau o elită în acelaşi timp administrativă şi culturală, o meritocraţie recrutată prin concurs. Alături de funcţionarii regulaţi, numiţi de puterea centrală şi revocabili, al căror efectiv nu s-a mărit, în ciuda creşterii de 4-5 ori a populaţiei, exista o mulţime de agenţi subalterni, de asistenţi şi de administratori rurali tot mai numeroşi. La origine, împăratul, regele sau faraonul ofereau membrilor casei regale, rudelor sau înalţilor demnitari posesiuni întinse.

5. *Modul de producţie asiatic* (K. Marx) sau *despotismul oriental* (Karl Wittfogel) reprezintă societăţile hidraulice aflate în al doilea stadiu de dezvoltare, adică în trecere la o agricultură intensivă, bazată pe folosirea plugului şi a sapei şi pe folosirea de terenuri arabile vaste. Modul de producţie asiatic se deosebeşte de echivalentele lui african şi sud-american prin construcţia şi întreţinerea canalelor de irigaţie, necesare cultivării intense a orezului pentru a asigura hrana unei populaţii din ce în ce mai numeroase. Statul dădea în arendă, sub forma „sistemului fântânilor" unei comunităţi locale o suprafaţă de teren arabil echivalentă cu aproximativ 40 ha pentru care lua un impozit, în bani sau în natură, egal cu a noua parte din recolta obţinută.

Statul în Grecia şi Roma antică

Atât grecii cât şi romanii au avut un cult special pentru comunitatea politică, preponderent urbană (*polis*, *politeia*, *civitas*). Grecii au fixat bazele teoretico-filosofice ale dezvoltării statului, romanii au pus, în schimb, bazele juridice ale comunităţii pe un teritoriu vast. Însă atât grecii cât şi romanii vedeau în forma de organizare politică numită stat o creaţie superioară a spiritului uman în care are loc sinteza dintre *optimus civis* (idealul celui mai bun cetăţean) şi *optimus status civitas* (idealul celei mai bune guvernări). Preeminenţa statului asupra individului în Grecia şi Roma antică se baza pe convingerea că numai în cadrul statului îţi poţi dezvolta personalitatea, poţi aspira la statutul de cetăţean şi participa la conducerea cetăţii.

Ideea lui Aristotel după care statul este o comunitate naturală prevăzută cu funcţii etice şi că numai în stat individul îşi poate găsi perfecţiunea străbate ca un fir roşu gândirea politică medievală şi modernă:

„Grecii au întemeiat statul pe natura umană, adică pe credința că numai în stat omul poate atinge perfecțiunea. Toate tendințele, toate eforturile comune elenilor, religia și dreptul, obiceiurile, arta și știința, proprietatea și agricultura, comerțul și industria, se întâlnesc și se amestecă în această idee de stat"[37]. Individul este caracterizat numai prin calitatea sa de cetățean: „Statul elen sufoca individul. Acesta era absorbit în organizația, în ființa însăși a statului: individul era un simpul mijloc pentru stat, o câtime infimă pierdută în organizația politică"[38]. La romani, întreaga capacitate civilă aparține numai indivizilor care au fost primiți în Cetate: „*Civus romanus* nu poate fi decât *cetățeanul* orașului roman"[39].

În Grecia și Roma antică puterea politică va cunoaște un proces accentuat de instituționalizare, adică de trecere a prerogativelor puterii de la persoane la instituții. Adunarea Poporului, Areopagul, Senatul, magistraturile, arhonții, consulatul. Unele din aceste instituții vor deveni piese esențiale în funcționarea sistemului politic din Roma republicană sau din Atena încât putem vorbi de o specializare a lor în exercitarea puterilor statului, de unde și importanța excepțională a lor în conștiința contemporanilor. În lucrarea *Statul atenian* Aristotel, pe baza comparării a 158 de constituții ale orașelor-stat din Grecia și Asia-Mică, a degajat următoarele structuri ale statului atenian:

- unitatea în diversitate;
- autarhia (capacitatea de autosubzistență);
- justiția;
- legile;
- magistraturile.

Pentru a evita pericolul tiraniei, Sparta era condusă de doi regi care reprezentau familiile regale. Un consiliu de 24 de bătrâni pregătea dezbaterile de politică internă și externă și ale proiectelor de legi. O adunare a tuturor cetățenilor punea la vot propunerile consiliului, dar nu le dezbătea. Adunarea alegea anual un executiv format din cinci efori care supravegheau aplicarea legilor și, la nevoie, puteau impune chiar sancțiuni regilor.

În Atena, reformele lui Solon (594 î.e.n.) și ale lui Clistene (508 î.e.n.) au fixat pentru mai multe secole structura statului atenian și forma lui de guvernământ. Solon a șters datoriile țăranilor, i-a eliberat din sclavie pe țăranii deveniți sclavi datorită debitelor. Deși aristocrat prin naștere, în Constituția dată de el este diminuată puterea politică a aristocraților. După ce a împărțit locuitorii Aticii în patru clase, după avere, el a permis

tuturor cetățenilor de a participa la Adunare, dând dreptul fiecăruia să aleagă un Consiliu al Celor Patru Sute care să contrabalanseze vechiul Areopag al aristocrației sau consiliul celor cu naștere superioară. Clistene (508 î.e.n.) a dat Atenei o nouă Constituție prin care a pus bazele democrației directe. El a format între 70-100 de *deme*, unitatea guvernării locale, care era echivalentul unui sat sau al unei suburbii. El a împărțit Atica în trei regiuni – urbană, rurală și de coastă – și a format zece triburi noi, fiecare find alcătuit din demele care proveneau din cele trei regiuni noi. Astfel, tribul era acum compus din cetățeni originari din toate regiunile Aticii, ceea ce dezvolta sentimentul de loialitate și de apartenență față de patrie ca întreg. Toți cetățenii atenieni puteau să facă parte din Ecclesia (Adunare), care se întrunea de patru ori pe an și era organul legislativ și judiciar suprem al Cetății-stat. Lucrările erau pregătite de Consiliul celor 500, sau Bule, ai cărui membri erau aleși prin tragere la sorți din cele zece triburi. Membrii Consiliului acționau în grupuri de cincizeci, numite *pritanii*, timp de o lună, asigurând conducerea executivă între întâlnirile Consiliului. Juriile, care numărau între 101 și 1001 membri, erau, de asemenea, aleși prin tragere la sorți dintr-o listă de 6.000 de voluntari din cadrul adunării, în timp ce magistrații erau aleși din totalul adunării și înlocuiți la expirarea termenului. Astfel, din cauza întrebuințării alegerilor prin tragerea la sorți, majoritatea cetățenilor trebuia să servească în Consiliu și să fie direct responsabilă pentru administrația tehnică a Cetății. Singura poziție unde o conducere puternică trebuia să fie perpetuată era funcția de general (*strategicoi*). Cei zece generali erau aleși anual pentru competența lor, test care nu s-a aplicat pentru nici o altă funcție în statul atenian. Ca general, Pericle, a fost capabil să conducă politica ateniană timp de mai bine de treizeci de ani. Pericle (495–429 î.e.n.) a continuat reformele constituționale ale lui Solon și Clistene, orientând viața politică ateniană spre un regim democratic. El a abolit puterea Areopagului, a redus necesitatea averii pentru a ocupa o funcție, a stabilit remunerarea juriilor, a soldaților și a marinarilor, a introdus sistemul de decontare a cheltuielilor făcute de membrii Consiliului.

Ca și grecii, romanii aveau un cult special pentru lege. Acest respect provine din ideea de drept natural care stă la baza Cetății. „Dacă dreptul nu se întemeiază pe natură atunci toate virtuțile dispar", spunea Cicero. Fără dreptate nu poate exista guvernare: „O republică (*res publica*) sau lucru al poporului (*res populi*) nu este orice agregat uman sau orice turmă, ci un grup numeros de oameni asociați unii cu alții prin adeziunea la

aceeaşi lege (*juris consensu*) şi printr-o comunitate de interese (*utilitatis communione*) (*Republica*, Cartea I, p. 25).

Elementul esenţial al statului grec şi roman era comunitatea de cetăţeni care se identifica cu Cetatea – *polisul* sau *Civitas*. La început teritoriul nu avea o prea mare importanţă faţă de unitatea morală, politică şi economică. Romanii au văzut în stat o ordine morală şi juridică a lumii. Pe urmele lui Aristotel, Cicero vede în stat o *virtus hominis*, cea mai înaltă creaţie a sa: „Omul nu se apropie niciodată de zei aşa cum se apropie prin fondarea şi conservarea statului"[40].

Contribuţia Romei antice la edificarea noţiunii de stat se regăseşte în ideea de suveranitate şi în afirmarea intereselor generale ale statului sub garanţia unei puteri supreme. În epoca republicană, statul roman era încarnat şi reprezentat de corpul colegial aristocratic al Senatului: „senatus populusque romanus". Însă numai în epoca imperială apare teoria juridică a puterii publice. Poporul este titularul puterii publice. El poate să o transmită unui om, principelui, prin *lex regia*. Astfel, autoritatea imperială concentrează toate puterile. Împăratul personifică statul, iar Senatul devine un instrument în mâinile acestuia. Elementele dominante ale statului nu mai sunt cetăţenii, ci imperium: *res populi* devine *res imperanti*.[41] „Printr-o fierească evoluţiune împăratul deţinea imperium şi potestas, nu prin delegaţie dată de popor, ci ca un drept propriu, în virtutea calităţii sale. Formula «quod principii placuit legit habem vigorem» învederează că legea este un produs al voinţei împăratului, că împăratul avea dreptul să impună voinţa lui celorlalţi, că aceştia îi datorau supunere. Iată marea moştenire pe care ne-a lăsat-o Statul roman."[42]

O caracteristică a istoriei politice a Romei este continuitatea şi adaptrea vechilor instituţii la cerinţele noilor regimuri politice. După Polybios (200–125 î.e.n.), istoric grec naturalizat la Roma, secretul dezvoltării Romei până la cel mai mare imperiu al Antichităţii ar consta tocmai în formula „guvernământului mixt", adică preluarea şi perfecţionarea de la formele de guvernământ anterioare a instituţiilor care şi-au dovedit eficienţa în organizarea spaţiului politic şi social al Cetăţii Eterne. Pe parcursul celor peste 1200 de ani, istoria Romei se confundă cu istoria formării statului roman, a instituţiilor şi a formelor de guvernământ. De la 753 î.e.n., data legendară a naşterii Romei, pînă la 509 î.e.n., Roma a fost condusă de cei şapte regi etrusci începând cu Numa Pompiliu până la Tarquinius Superbus, dintre care cel mai important a fost Servius Tullius. În epoca regalităţii, principala instituţie care alegea regele şi îi conferea

imperium (putere executivă) erau *comitiile curiate*, o adunare a poporului compusă din cele treizeci de curii, subdiviziuni ale celor trei triburi iniţiale. Senatul, compus din şefii marilor familii aristocratice, la origine un Consiliu al Bătrânilor, avea un rol consultativ şi apoi legislativ.

Servius Tullius a organizat cetăţenii Romei în cinci clase „censitare", prima reunind cetăţenii cei mai bogaţi, ultima – pe cei mai săraci. Fiecare clasă, exceptând pe ultima, era organizată în centurii, unitate militară ce trebuia întreţinută de clasa respectivă. „Diviziunea pe centurii a fost adoptată cu prilejul operaţiilor votării, având ca rezultat practic preeminenţa aristocraţiei de avere în cetate. Într-adevăr, cu prilejul scrutinului, fiecare centurie dispunea numai de un singur vot, astfel încât în centuriile care grupau cel mai mare număr de cetăţeni (cele ale claselor cele mai sărace), votul fiecărui individ avea o greutate mai mică decât în altele."[43] Chiar şi în epoca republicană comitiile centuriate, „adică poporul, convocat în cadrele sale militare, continuau să aleagă (...) magistraţii superiori şi să voteze anumite legi importante"[44].

Instaurarea Republicii (509 î.e.n.) prin izgonirea regelui Tarquinius Superbus de către mânia poporului a adus modificări în dispozitivul puterii de stat. Regalitatea este înlocuită de consulat, instituţie care asigura conducerea executivă la Roma şi care era exercitată de doi patricieni pe timp de un an, fiecare câte şase luni, prin rotaţie. Fiecare avea drept de veto la deciziile celuilalt, iar în condiţii excepţionale puterea consulilor devenea dictatorială. Senatul va cunoaşte o sporire a prerogativelor sale consultative şi legislative şi un prestigiu binemeritat. Puterile comitiilor centuriate sporesc prin crearea tribunilor plebei şi a consiliilor plebei. Tribunii plebei puteau să se opună la orice act al puterii, chiar dacă acesta emana de la un consul.

Statul medieval

Evoluţia statului feudal a fost lentă şi dominată de tendinţa de reînviere a unităţii statului roman, de concentrare şi centralizare a puterii politice. Ea a fost îngreuiată de prăbuşirea statului roman şi de invaziile popoarelor migratoare care au distrus legăturile cu structurile statului antic. Apariţia creştinismului va marca decisiv unitatea statului feudal prin clivajul dintre legile religioase, dintre puterea temporală şi puterea spirituală (*Sacerdotium*), ca şi prin pretenţia Bisericii de a depăşi aceste clivaje prin sinteza lor într-o putere hegemonică. Regalitatea, aristocraţia

şi Biserica devin noii actori ai statului. Elementul germanic a contribuit şi el la configurarea structurilor noului stat prin importanţa acordată individului şi drepturilor individuale şi prin formularea unui drept revelat, ca expresie a voinţei divine „care se manifestă în conştiinţa morală a oricărui om integru şi imparţial“[45].

Istoria statului medieval din Europa, a genezei şi dezvoltării sale, este, de fapt, istoria cooperării şi a unui conflict dintre rege şi feudalii locali. Miza conflictului este dată de dorinţa suveranului de a-şi extinde dominaţia sa legitimă asupra tuturor teritoriilor componente ale regatului, în numele autorităţii sale consacrată prin dreptul divin. Date fiind condiţiile tehnice reduse ale comunicării, suveranul care vrea să controleze un teritoriu vast este obligat să delege unor „oameni de-ai săi“ exercitarea directă a autorităţii în numele său. Aceştia pot fi foşti funcţionari ai casei regale sau vasali feudali. Astfel de nobili locali guvernează mici teritorii cu drepturi proprii. O structură fundamentală a statului medieval este poziţia seculară şi religioasă a regelui: ca stăpân al casei şi al domeniilor sale şi suveran al teritoriilor aflate sub jurisdicţia sa, regele posedă o autonomie seculară absolută. Concomitent, el exercită autoritatea sa în numele lui Dumnezeu, condiţie a suveranităţii simbolizată prin consacrarea succesiunii sale la tron, ca expresie a voinţei divine. În calitate de locotenent al lui Dumnezeu pe pământ, regele era legatarul unui contract special asumat în cadrul încoronării: el nu are numai drepturi asupra supuşilor, ci şi obligaţia de a-i proteja, de a munci pentru bunăstarea lor.

„Forma sa este *dominaţia*. Dominaţia unei minorităţi puţin numeroase, dar războinică, unită prin legături de cosangvinitate pe un teritoriu strict delimitat şi asupra locuitorilor săi. Această dominaţie este exercitată după formula unui drept consacrat prin cutumă care fixează privilegiile şi exigenţele stăpânilor, datoria de supunere şi obligaţiile subiecţilor şi le fixează în plus astfel încât capacitatea prestativă a ţăranului să nu sufere. (...) Datoriei de prestaţie a ţăranului îi corespunde o datorie de protecţie a seniorului, protecţie în interior contra exploatării altor seniori şi protecţie în exterior contra atacurilor duşmanului din afară. (...) Ţăranul dă o parte a produsului muncii sale fără a primi un echivalent: La început era renta funciară!“[46]

NOTE:

[1] NADEL, S.F., *A Black Byzantium*, London, Oxford University Press, 1942.

[2] STERE, Constantin, *Introducere în dreptul constituțional*, Iași, 1896, p. 161.

[3] GRUIA, Ion, *Curs de drept constituțional: Despre libertăți*, 1938–1939, Universitatea din București, Facultatea de Dept, p. 232-233.

[4] GODELIER, Maurice, *L'idéel et le matériel. Pensée, economies, societés*. Paris, Fayard, 1984, p. 114-116.

[5] DEUTSCH, W. Karl, *The Crisis of the State*. În: *Comparative Politics*. Notes and Readings. Ediția a VI-a, Chicago, The Dorsey Press, 1986, p. 49.

[6] *Ibidem*, p. 51.

[7] ABÈLES , Marc, *Anthropologie du politique*. Armand Collin, Paris, 1990.

[8] SOUTHALL, A., *A Critique of the Typology of States and Political Systems*. În: M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*. London, Tavistock Publications, 1968.

[9] JANET, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, vol. 1, Paris, Felix Alcan, 1887, p. 372.

[10] *La philosophie chinoise*. În: *Histoire de la philosophie*, vol. 1, Paris, Flammarion, 1963, p. 168.

[11] *Ibidem*, p. 171.

[12] ROUSSEAU, J.J., *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957, p. 107.

[13] HOBBES, Thomas, *Leviathan*, Penguin Books, 1970, p. 40.

[14] ROUSSEAU, Jean, Jacques, *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1957, p. 99.

[15] *Ibidem*, p. 101.

[16] GUMPLOWICZ, Ludwig, *Der Rassenkampf: Soziologische Untersuchungen*, Innsbruck, 1892.

[17] AMMON, Otto, *Die Gesellschaftsordnung. Entwurf einer Sozial-Anthropologie*, Ediția a II-a, Jena, 1896.

[18] OPPENHEIMER, Franz, *L'etat. Ses origins, son evolution et son avenir*, 1913, M. Giard, și E. Brière, p. 6.

[19] *Ibidem*, p. 15.

[20] IONESCU, Cristian, *Drept constituțional și instituții politice*, vol. 1, București, Editura Lumina Lex, p. 32.

[21] *L'Etat* (textes choisis et présentation par Atila Ozer), Paris, Flamarion, 1998, p. 51.

[22] WEBER, Max, *Le Savant et la Politique*, Paris, Sirvey, 1996, p. 125.

[23] MORTON, Fried, *The Evolution of Political Society*, An Essay in Political Anthropology, New York, Random House, 1967.

[24] MORTON, Fried, *op. cit.*, p. 186.

[25] *Ibidem*, p. 109.

[26] *Ibidem*, p. 185.

[27] BARBER, C.L., *The Story of Language*, George Allen und Unwin ltd, London, 1972, p. 94.

[28] SIMPSON, S.P., STONE, J., *Cases and Readings on Law and Society*, vol. 1: *Law and Society in Evolution Minnesota*, St. Paul, West Publishing, Co., 1948, p. 13.

[29] GINSBERG, Morris, *The Psychology of Society, Methuen*, London, 1921, p. 106-107.

[30] GOLDSCHMIDT, Walter, *Man's Weg, Henry Holt*, New York, 1959, p. 99.

[31] *Ibidem.*

[32] DIAMOND, Stanley, *The rule of Law versus the Order of Custom.* În: *Social Research*, nr. 38, 1, 1971, p. 47.

[33] ELMAN, Service, R., *Origins of the State and Civilisation. The process of Cultural Evolution*, New York, W.W. Horton and Co., Inc., 1975, p. 86.

[34] *Ibidem.*

[35] POSPISIL, Leopold, *The Ethnology of Law.* În: *McCaleb Modules in Anthropology*, module nr. 12, 1972.

[36] *Ibidem.*

[37] BLUNTSCHI, Gaspar, *Theorie generale de l'Etat.*

[38] GRUIA, V. Ion, *Curs de drept constituțional. Despre libertăți.*

[39] JELLINEK, *L'etat moderne et son droit*, 1904, p. 5-6.

[40] BLUNTSCHLI, Gaspar, *op. cit.*, p. 18.

[41] JELLINEK, *op. cit.*, p. 223.

[42] GRUIA, Ion, *op. cit.*, p. 237.

[43] GRIMAL, Pierre, *Civilizația română*, vol. 1, București, Editura Minerva, 1973, p. 25.

[44] *Ibidem.*

[45] OPPENHEIMER, Franz, *L'Etat. Ses origines, son evolution et son avenir, op. cit.*, p. 59-60.

[46] *Ibidem.*

Capitolul IX

RITUAL ŞI COMUNICARE POLITICĂ

Noţiuni introductive

În viaţa politică actuală, mai mult decât în oricare altă perioadă istorică, un participant neavizat la aniversarea unui eveniment ...politic va fi şocat de solemnitatea unor gesturi şi de reprezentarea lor secvenţială în cadrul unei ceremonii special pregătite pentru această aniversare. Nefiind în posesia unei chei de decodificare a acestor secvenţe, el va avea impresia că participă la un spectacol omagial. El nu îşi dă seama că se află în prezenţa unor „reguli de conduită socială" cu finalităţi precise pentru ordinea sau regimul politic. Aceste „reguli de conduită socială" sunt riturile şi manifestarea lor concretă – ritualurile. Prin rit se înţelege acel „ansamblu de acte repetitive şi codificate, deseori solemne, de ordin verbal, gestual sau postural, cu puternică încărcătură simbolică, bazate pe credinţa în acţiunea eficientă a unor fiinţe supranaturale sau puteri divine cu care omul încearcă să comunice în scopul de a aduce mărturie, de a omagia sau de a obţine favoruri"[1].

Orice familie, orice asociaţie sau orice colectivitate simte nevoia să îşi reafirme periodic încrederea în valorile şi sentimentele lor de bază care să le reamintească semnul existenţei lor, să le întărească sentimentul de identitate şi de coeziune internă. O asemenea reafirmare a solidarităţii în jurul valorilor de bază ale comunităţii angajează fiecare participant şi are loc în cadrul unor ceremonii organizate unde prin repetarea unor gesturi solemne, se urmăreşte obţinerea efectului scontat. Din această perspectivă, riturile politice au ca scop să legitimeze o nouă putere, un nou regim sau un nou lider sau să inoculeze în rândul participanţilor credinţa în societatea lor sau în valorile de grup. Riturile religioase se pot transforma în rituri politice prin „inversiune" sau „conversiune", iar relaţia dintre sacru şi putere prelungeşte relaţia dintre divinitate şi credincioşi prin intermediul

unor practici pseudoreligioase. Riturile sunt „reguli de conduită care îl învață pe om cum să se comporte în prezența obiectelor sacre"[2]. Pentru Durkheim, adorația unei divinități este modalitatea simbolică prin care oamenii cred în propria lor societate și în dependența mutuală a membrilor societății: Prin ritual experiența subiectivă a indivizilor nu numai că interacționează, dar este chiar determinată de forțele sociale.

În istoria umanității aceste „reguli de conduită" au apărut tocmai ca o reacție la normele culturale care au făcut posibilă supraviețuirea de grup. Reprimarea instinctelor, pentru a face posibilă conviețuirea în grup, agresivitatea acumulată ca urmare a acestei reprimări standardizate cere o descărcare periodică. Este ceea ce etologii din școala lui Konrad Lorenz numesc „calmarea agresivității" sau „supape de siguranță" prin care sunt eliminate tensiunile acumulate de reprimarea instinctelor. Această descătușare periodică a pulsiunilor instinctuale ale agresivității se observă deopotrivă la om și la animale. Sunt cunoscute în istorie cazuri de frenezie delirantă când maselor li se dădea libertatea de a încălca regulile sociale tocmai pentru a elimina tensiunea acumulată din cauza reprimării acestor interdicții. La Roma, cu ocazia Saturnaliilor sau Lupercaliilor, un cerșetor era numit rege și după trei zile de „guvernare", de destrăbălare și orgii ale mulțimii dezlănțuite, era ucis. În această privință, Ioan Petru Culianu distingea între *rituri integratoare* și *rituri compensatorii*. Primele „acoperă în întregime existența individului, cu scopul de a-l face să recunoască normele, de a-l include în viața socială, de a-i aminti în orice clipă că face parte dintr-o cultură cu motivații transcendente. (...) Contrar riturilor integratoare, aceste *rituri compensatoare* stăvilesc efectul dăunător al refulărilor psihice produse de constrângerile sociale, permițând descărcarea tensiunilor acumulate în interiorul unei societăți"[3].

Încă din Antichitate marele filosof chinez Confucius a intuit importanța ritualului (*Li*) pentru conservarea ordinii sociale prin intermediul unui ansamblu de norme care direcționează conduita socială, preamărește tradiția și tinde la înfăptuirea „omeniei" (*Ren*): „Politețea fără măsura ritului ajunge să se prefacă în teamă. Curajul nestrunit de Rit atinge nesupunerea. Ca și sinceritatea care dacă e fără controlul Ritului, poate răni pe cineva". Cultul strămoșilor reprezintă în acest sens, expresia religioasă a sistemului social și etic pe care Confucius încearcă să-l salveze. *Li* a ajuns să desemneze ritualurile religioase sau, pur și simplu, regulile impuse de etichetă, ritual care se conservă și astăzi ca norme de

conveniență sau de politețe. Aceste modele comportamentale sunt necesare pentru integrarea armonioasă în societate. Funcția religioasă este dublată de cea politică – cultul strămoșilor, patroni ai familiei și depozitari ai forței și pestigiului social, reprezintă o consacrare a unei poziții și o întărire a acesteia. Ritul, care implică travestirea simbolică a violenței, avea funcția de a întoarce situația în avantajul aceluia care îl practică cu mai multă artă.

Obligativitatea ritualului se baza pe un model care trebuia practicat de către mase cu scopul de a le impune o atitudine respectuoasă față de legi: „Dacă cel care ocupă în stat rangul de sus obișnuiește să practice ritualul, va fi mai ușor ca poporul să se lase guvernat"[4]. Scopul este politic, acela de educare și disciplinare a poporului în vederea guvernării. Idealul este acela al copierii modelului, chiar dacă cei din ierarhie îl practică doar pe baze raționale și vizează prin aceste practici afirmarea virtuților și respectarea legilor, posedând înțelepciune și liniște sufletească.

Ritul structurează imaginarul politic într-un ansamblu coerent și îi relevă temeiurile. În opinia lui Xun Zi, unul din cei mai mari discipoli ai lui Confucius, „Ritualurile au trei temeiuri: *Cerul și Pământul* sunt temeiul zămislirii; *strămoșii* – temeiul speciei; *suveranii și stăpânii* – temeiul ordinii. Fără Cer și Pământ, cum ar fi fost zămislit omul? Fără strămoși de unde s-ar trage el? Fără suveran și stăpân, cum se poate închipui ordinea? Dacă unul dintre aceste trei elemente ar lipsi, pentru un om nu ar exista nici un punct fix. Or, prin rituri, el servește sus Cerul, jos Pământul, își onorează strămoșii și-și preamărește suveranul și stăpânul, acestea sunt cele trei temeiuri ale riturilor"[5]. Aceeași concepție despre rit se va regăsi și în școala daoistă: „Regii din vechime, din silă pentru dezordine, au instituit riturile și simțul moral în vederea unei împărțiri care să potolească dorințele oamenilor și să răspundă la nevoile lor, astfel încât dorințele să nu fie niciodată în exces cu bunurile, iar bunurile să fie totdeauna adecvate în raport cu dorințele, dorințele și bunurile dezvoltându-se prin susținerea mutuală. Aceasta este originea riturilor"[6].

Sensul ritualului constă tocmai în solidarizarea individului cu colectivitatea, cu viața organizată și, în cele din urmă, cu un cosmos viu. „Identitatea omului, toate intențiile sale, viața sa interioară, rangul său social și starea economică devin translucide prin această dezindividualizare, prin transformarea vieții în ritual și a întâmplărilor în categorii. Omul participă «prin orice experiență, cât ar fi ea de neînsemnată», la marea viață cosmică. Omul e în contact cu ritmurile și nivelurile cosmice în orice clipă. Departe de a-l steriliza sufletește, această participare

îi conferă o viziune totală a Cosmosului, îngăduindu-i în acelaşi timp orgolioase încercări de unificare a Cosmosului despărţit prin Creaţie."[7]

Dorinţa de a învinge Timpul printr-o repliere asupra structurilor arhetipale şi sensurilor existenţiale a găsit în plasticitatea ritualului o formă ideală de manifestare. Căderea omului în păcat a indus o fractură ontologică între timp şi eternitate, între libertate şi Putere. Puterea simte că nu poate stăpâni Timpul, dar îl poate îmblânzi prin reprezentările simbolice despre un viitor îndepărtat şi umanizat. Proiecţia ei mesianică a găsit în reprezentările religioase ale timpului circular un aliat preţios în lupta împotriva eternităţii. Filosofia greacă, anistorică în esenţa sa, preocupată să descopere ordinea raţională şi armonia lumii, s-a ciocnit de eveniment şi a încercat să îi anuleze valoarea istorică. O dată cu apariţia creştinismului, eternitatea nu mai deţine monopolul asupra istoriei pentru că sensul istoriei însuşi s-a încarnat într-o istorie ce va deveni reală de-acum înainte: istoria mântuirii oamenilor prin coborârea, răstignirea, reînvierea şi urcarea Fiului lui Dumnezeu. În Secolul Luminilor filosofia istoriei va încerca să reconcilieze contingentul istoric şi raţiunea eternă. Ea nu va anula evenimentele într-o eternitate atemporală ci, descoperindu-le sensurile, le va reabsorbi în unitatea ipostaziată a unei istorii totalizatoare pe care o va invoca pentru justificarea ordinii sau acţiunilor politice. Or, această percepţie ciclică a timpului, prezentă în special în societăţile arhaice, face să irumpă în conştiinţe semnificaţiile evenimentelor, iar prin ceremoniile ritualice să fie actualizate în cadrul unui tipar integrator al Puterii.

Reprezentările timpului în societăţile arhaice sunt componente ale conştiinţei sociale care reflectă evoluţia grupurilor şi mentalitatea acestora. Având o conştiinţă arhaică, în sensibilitatea lor timpul era saturat de valoare afectivă: el putea fi bun sau rău, favorabil anumitor forme de activitate şi nefast altora, cel al sărbătorii, al sacrificiului, al înfrânărilor.

Conştiinţa omului primitiv era subordonată succesiunii anotimpurilor. Ritmul vieţii sociale depindea de alternanţa acestora şi de ciclurile de producţie adaptate schimbărilor de climă. Existenţa nu era divizată prin spiritul analitic în categorii distincte, private de conţinutul lor concret. Timpul şi spaţiul erau date nu în afara experienţei sau înaintea acesteia, ci în mod unic în însăşi experienţa concretă, formând elemente care o constituiau într-un tot inseparabil.

Pornind de la această percepţie deterministă a timpului, Mircea Eliade va explica înţelegerea mitică a lumii şi a vieţii în culturile primitive pe baza segmentării timpului în reprezentările sociale. Astfel, în conceptul

de timp mitologic, timpul este trăit în acelaşi fel ca spaţiul, iar prezentul nu este separat de blocul temporal format din prezent şi din viitor. Trecutul nu încetează să existe în prezent. Pe această reprezentare se bazează cultul strămoşilor în toate structurile arhetipale care se actualizează în riturile de aniversare şi în perioadele de sărbătoare. Astfel, viitorul participă şi la prezent de unde prezicerile, divinarea, visurile profetice şi, de asemenea, credinţa în destin. Destinul este irevocabil deoarece ceea ce tebuia deja să se întâmple era deja un fapt.

Ca urmare, interpretarea lumii naturale şi a celei sociale după categoriile mitice presupunea credinţa în „eterna reîntoarcere". Tendinţa de a opri timpul care se scurge, printr-o reîntoarcere la un prototip mitic, nu a fost decât o pulsiune a inconştientului colectiv de a depăşi izolarea existenţei individuale. Actele umane repetau, în ritual, faptele săvârşite odinioară de către zei şi eroi.[8] Cu mitul regenerării timpului, cultura arhaică oferea oamenilor posibilitatea de a învinge sentimentul de efemeritate şi de dezagregare a timpului. Neseparându-se nici în idei, nici în sentimente de comunitatea tradiţională, omul avea senzaţia că învinge moartea biologică.

Forme de manifestare a riturilor politice

Pe lângă riturile de *integrare* şi riturile de *compensare* analizate mai sus de Ioan Petru Culianu, o altă structură binară clasică este aceea care împarte riturile în rituri de *trecere* şi rituri de *instituire*. În cazul riturilor de trecere, analizate de Arnold van Gennep, „viaţa individuală constă într-o serie de etape ale căror scopuri şi începuturi formează ansambluri de acelaşi ordin: naştere, pubertate socială, căsătorie, paternitate, studii, specializare profesională, moarte. Fiecăruia din aceste ansambluri i se adaptează ceremonii al căror obiectiv este identic: să ajute individul să treacă de la o situaţie determinată la o alta tot determinată"[9]. În cazul riturilor de instituire este vorba de a da un sens activităţilor de grup, pentru a reafirma solidaritatea colectivă şi identitatea de grup, pe baza reiterării unor valori şi simboluri comune .

Una din cele mai uzitate clasificări ale riturilor politice contemporane este cea care le împarte în *rituri consensuale* şi *rituri de confruntare*. Din prima categorie fac parte *riturile de inaugurare* şi *riturile aniversare* (sau comemorative). Din a doua categorie fac parte *riturile de incoronare* şi *riturile electorale*. Ambele categorii de rituri presupun anumite

principii de succesiune a unor operații care constau în decuparea sau asamblarea secvențelor ritualice și anume *repetiția* și *fărâmițarea* (dezasamblarea). Toate categoriile de rituri presupun următorii actanți: 1. organizatorii; 2. actorii; 3. publicul (spectatorii).

Inaugurarea unui edificiu public, de exemplu, este un excelent prilej pentru un președinte sau un prim-ministru să-și îmbunătățească imaginea sau să câștige încrederea populației. Ea se compune din următoarele secvențe: 1. marcarea simbolică a spațiului (pavoazarea cu drapele, buchete de flori etc.); 2. prezența camerelor de luat vederi, ceea ce indică faptul că un eveniment important se va produce; 3. prezența notabilităților centrale și locale (ministrul de resort, prefectul județului, primarul localității); 4. prezența unui numeros public; 5. alocuțiunea de bun venit; 6. tăierea panglicii inaugurale; 7. alocuțiunea oaspetelui de onoare. Unele din aceste secvențe pot lipsi sau pot fi inversate; esențialul este ca evenimentul organizat, prin forța lui emoțională, să devină o „capcană a gândirii“ pentru publicul spectator prin orientarea percepției sociale.

În ceea ce privește ritualurile aniversare sau comemorative, ele conțin potențialul emoțional cel mai ridicat. Aceste ritualuri articulează emoția pe conștiința identității colective, regăsită sau recuperată, pe legăturile sacre ale memoriei sociale. Să luăm, de pildă, Ziua Națională a României: 1 Decembrie 1918, când s-a realizat Marea Unire, vis secular al poporului român și unul din miturile lui fundamentale: continuitatea neîntreruptă pe aceste meleaguri. Evocarea/repetarea evenimentelor din 1918 este grea de sensuri profunde și de încărcătură simbolică: ea trimite la ideea de integritate teritorială, amenințată de criza statului național în condițiile integrării europene. Emoția provocată de evocarea acestui eveniment derivă din patosul interacțiunilor afective și din legăturile și imaginile profunde pe care națiunea le păstrează cu un trecut glorios: eternitatea patriei ca loc sacru în care s-a născut un popor. Sentimentul identității colective în jurul acestor valori se realizează prin secvențele comemorării: 1. prezența unui numeros public, a șefului statului și a notabilităților în locurile sacre ale istoriei naționale: Alba Iulia, Țebea, Călugăreni, Podu Înalt, Focșani, Iași; 2. transmiterea integrală de către mass-media a acestor ceremonii; 3. sosirea șefului statului anunțată practic, începerea ceremoniilor; 4. depunerea de coroane de flori de către reprezentanții instituțiilor centrale la mormântul soldatului necunoscut, la monumentele eroilor și la Arcul de Triumf; 5. discursul oficial care reactualizează pentru memoria colectivă semnificația faptelor petrecute

atunci; 6. defilarea forțelor armate reprezintă centrul de greutate al acestui rit comemorativ prin impactul imagologic pe care parada militară îl are asupra spectatorilor. În imaginarul colectiv armata este expresia virilității unui popor, scutul apărării ființei naționale şi garantul inegrității teritoriale. Uniformele, drapelele naționale, drapelele de luptă ale marilor unități, pasul cadențat sunt reprezentări simbolice condensate prin care se creează acea stare de grație a regenerării unei națiuni şi face din emoția participanților o premisă a identității colective, a conştiinței naționale. Referentul simbolic al defilării forțelor armate sau al discursurilor oficiale este un duşman prezent încă la hotare, un rău care lucrează împotriva națiunii, ceea ce trimite la ideea de conservare a noii ordini politice cucerite. În felul acesta ritul instituie prin faptul că el sancționează şi sanctifică o ordine stabilită. „Glorificarea câştigării independenței, eveniment quasireligios în istoria unei națiuni, intră ca element al unei sacralizări care dă regimului o profunzime istorică.“ [10]

Riturile proliferează în perioadele de criză politică sau de schimbare a ordinii politice şi se aseamănă ca formă cu riturile de instituire sau de trecere. Ca structură, ele se aseamănă cu o credință religioasă care reclamă devotament, solidaritate şi sacrificiu în jurul unei valori sau realități sacre: patrie, democrație, monarhie, republică, unitate națională. Un exemplu elocvent de desfăşurare a unui asemenea rit este adunarea populară de la Alba Iulia din 1 Decembrie 1991 cu ocazia aniversării Marii Uniri din 1 Decembrie 1918 când reprezentanții partidelor istorice au proclamat unirea Transilvaniei cu Țara, în fața a peste 40.000 de participanți.

Sacralitatea locului şi a momentului presupunea ca ideea de unitate națională să învingă pasiunile şi patimile politice declanşate de schimbarea ordinii politice după decembrie 1989. Cuvântarea liderilor principalelor formațiuni politice : FSN, PNL şi PNȚ-CD, respectiv Ion Iliescu, Radu Câmpeanu şi Corneliu Coposu trebuiau să fie un garant peste timp al reconcilierii naționale. Dar în timp ce liderul liberal îşi rostea discursul oficial, participanții la adunarea din județul Tulcea au început să-l huiduie, spre bucuria fostului premier Petre Roman care de la tribună îi saluta cordial. A fost un moment nefast care a distrus orientarea emoției spre o idee, încât Ion Iliescu, jenat, i-a făcut semn pe furiş să se astâmpere.

În momentele de transformare profundă a ordinii sociale, de renaştere civică pe baza unui nou regim, asistăm la o sacralizare a vieții politice, concepută ca o stare de grație în raport cu un trecut impur apropiat în timp. Kilometrul zero al Pieței Universității din Bucureşti reprezintă

tocmai o garanție a loialității față de puritatea noii ordini, prin realizarea consensului în jurul valorilor democratice: „Noi de-aicea nu plecăm / Nu plecăm acasă / Până nu vom câștiga / Libertatea noastră".

Şi riturile de confruntare pot genera consens, mai ales în situațiile de criză, când un regim politic are o nevoie vitală de legitimitate. În realitatea politică postdecembristă din România, două mituri au fost extrem de prezente: mitul republican şi mitul regalității. Cum este şi firesc, aceste mituri au angrenat o propagandă pe măsura ca şi manifestări ritualice de rigoare.

Adepţii regalităţii contestau legalitatea noului regim politic instalat la Bucureşti, considerând că „monarhia salvează România". Argumentele erau de natură elitistă şi vizau mai ales corupția şi demagogia noului regim republican, originea criptocomunistă şi orientarea lui spre Stânga. La rândul ei, noua putere, pentru a compromite ideea monarhică în România, a apelat la un simbol național al reîntregirii neamului în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, a cărui imagine este pe nedrept interzisă în zilele noastre, fiind considerat criminal de război. Figura tragică a mareşalului Ion Antonescu, executat în iunie 1946 pentru crime de război, a fost constant opusă regelui Mihai I, ultimul reprezentant al dinastiei de Hohenzollern în România. Acestuia i se reproşa colaborarea cu comuniştii în arestarea lui Ion Antonescu, complicitatea cu sovieticii în executarea lui şi cu reprezentanții partidelor istorice în vinderea țării şi recuperarea moşiilor şi a caselor care aparţineau domeniilor coroanei şi nu domeniului privat. De asemenea, interdicţia impusă familiei regale de a vizita România în aprilie 1992 se baza pe un prezumtiv complot al ex-regelui Mihai de a se proclama rege al României la Timişoara, în virtutea punctului 8 al Proclamației din acelaşi oraş. Acesta prevedea eliminarea din viața politică a foştilor activişti de partid şi îl viza în primul rând pe Ion Iliescu care câştigase primele alegeri prezidenţiale postdecembriste cu un neverosimil scor de 87,5% la 20 mai 1990. Războiul imagologic dintre principiul monarhic şi cel republican s-a terminat cu victoria celui din urmă când regele Mihai a acceptat aniversarea zilei sale de naştere de către amfitrionul republican Ion Iliescu la Palatul Cotroceni.

Riturile funerare

După cum vom vedea în cadrul comunicării politice, mai mult decât celelalte rituri de trecere, riturile funerare au un impact deosebit în

legitimarea puterii politice. Între putere şi moarte există un raport mai profund decât îl poate evidenția un rit de trecere. Dimensiunea metafizică a morții, ca blocare brutală a funcțiilor vitale ale unui organism, lezează caracterul integrator şi dominant al puterii. În fața veşniciei puterea se simte amenințată şi încearcă să smulgă morții acele structuri care să-i asigure continuitatea în cadrul Vieții. Puterea se agață de un viitor incert pe care încearcă să-l îmblânzească, să-l domine şi, astfel, să diminueze efectele morții. De aceea, ritualul funerar orientează percepțiile sociale ale asistenței la o adunare de doliu şi devine un fel de „capcană a gândirii" deoarece Puterea trebuie să arate că poate sfida marele ei duşman: Moartea. Operând cu imagini şi simboluri ale finitului, ritualul funerar declanşează sentimentul identității colective în fața Timpului, ceea ce creează o emoție profundă. Chiar dacă, inițial, între participanții la adunarea de doliu vor fi existat diferențe pe planul valorilor şi credințelor, cu toții vor realiza numitorul comun al condiției umane: *vanitas vanitatum sum* (deşertăciune-s toate, suntem deşertăciune). Însă Puterea se opune acestui mesaj: ea se agață de principiul continuității vieții şi propune o strategie de învingere a Morții prin realizarea solidarității în jurul unei idei, al unei valori.

Moartea unui lider politic constituie un prilej oportun de creare a consensului şi a legitimității în jurul unei organizații, mai ales dacă aceasta se află într-un proces accelerat de eroziune. Organizarea funeraliilor, discursurile de doliu, procesiunea funebră, decuparea lor în secvențe ritualice, permit transformarea emoțiilor provocate de durerea celui dispărut în dorința de continuitate a liniei sale politice şi de solidaritate în jurul organizației care să compenseze greaua pierdere. Prin ritual se realizează un veritabil transfer de legitimitate de la cel dispărut la noul ales, o contagiune mitico-magică a voinței de unitate internă a organizației şi a credității politice. În această privință, maniera în care au procedat Stalin la moartea lui Lenin (ianuarie 1924) şi Ceauşescu la moartea lui Dej (martie 1965) rămân adevarate modele ale genului. Discursul rostit de Stalin la moartea lui Lenin, în calitate de preşedinte al Comisiei de organizare a funeraliilor, are valoare de testament ideologic. Stalin se erijează în unicul executor al moştenirii ideologice a marelui dispărut: stilul colegial de conducere, unitatea internă a partidului, intransigență revoluționară.

Şi riturile funerare implică o anumită doză de artificial din partea organizatorilor şi a actorilor principali, pe lângă credința sinceră a participanților. Ca şi în cadrul riturilor comemorative, organizatorii şi actorii

vor încerca să exploateze la maximum structura emoțională a ritualului. Ei vor avea un comportament mimetic, convențional pentru a obține maximum de profit (vizibilitatea imaginii, suport popular, voturi). În cazul societăților contemporane, profund laicizate, clivajul dintre sacru și profan se întâlnește cu clivajul dintre credință și rațiune, dintre mase și elite. Numai masele mai trăiesc valorile politice prin patosul credinței; ele sfârșesc prin a crede ce li se promite pentru că scepticismul lor inițial a fost izgonit din conștiința lor de frumusețea ritualului. La rândul lor, elitele nu vor pierde nici un prilej pentru a apărea în prim-planul transmiterii televizate a unei comemorări sau aniversări. Dar care va fi coeficientul de credință care însoțește aceste gesturi mecanice, aceste stereotipuri? Câți din politicienii care depun coroane de flori sau fac cruci smerite în fața sfântului altar mai cred în puterea modelatoare a unui ideal sau în moralitatea publică? Din aceste manifestări se conturează o contradicție între ceea ce se spune și ceea ce se face, care are consecințe asupra legitimității și asupra prestigiului unei funcții. Comportamentul ritualic imitat se transformă în pantomimă, iar credința în imagine, în act demonstrativ. Esența comunicării ritualice este de a *crede* în mesajul ritului; altfel, puterea devine alienantă. „Voi credeați în visul nostru, noi nu credem în nimic“, anticipa profetic Eminescu în *Epigonii* distrugerea credinței într-un ideal, într-o ordine mitică a lumii pe măsură ce rațiunea instrumentală domină procesul de cunoaștere și practica politică. Pentru a confirma valabilitatea celor spuse de Eminescu în 1870, să examinăm comportamentul politicienilor în cazul unui rit de trecere într-un regim democratic unde se întâlnește aceeași contradicție între credința sinceră și mimarea acestei credințe. La moartea liderului țărănist Corneliu Coposu, în noiembrie 1996, toți cei care l-au împroșcat cu noroi până atunci s-au grăbit să îi aducă un ultim omagiu. Era vorba de transferul inconștient al aureolei pe care asceza și suferințele îndurate în închisorile comuniste, ca și consecvența convingerilor sale politice, îi înconjurase ca un nimb personalitatea, conferindu-i o legitimitate morală de netăgăduit, un statut de lider spiritual într-o lume politică plină de frivolități.

Mit și ritual politic

Ca formă a conștiinței colective, mitul inaugurează, prin intermediul puterii politice, o altă dimensiune a sacrului. El dă un sens existenței și relevă sacrul ascuns în ordinea politică. Simbioza dintre unitatea politică

şi perspectiva unificatoare a unei lumi trăite proiectează un model de ordine social-politică din vechime. Naraţiunea mitică atribuie acestui model un sens fondator, transmiterea ereditară a virtuţilor politice, nevoia de a garanta ordinea şi pacea în lume. Legitimitatea mitică conferă ierarhiilor o autoritate sacră care nu poate fi contestată, pentru că puterea politică este o condiţie a prezenţei sacrului.

Ca modalitate de legitimare a noilor forme sau relaţii de putere, riturile găsesc în mituri un rezervor inepuizabil de reprezentări colective şi de imagini privind ordinea ideală a lumii şi a universului. Mitul dezvăluie prezenţa sacrului în lume, enunţă corespondenţa dintre ordinea reală şi ordinea ascunsă şi confirmă credinţele ataşate ei. Sacrul presupune prezenţa unei ordini divine în lumea căreia îi asociază permanenţa, încrederea în eroul fondator al sistemului politic şi în evenimentul originar – naşterea acestui sistem. „Mitul relevă ceea ce este totalitatea vieţii sociale în plentitudinea dimensiunii sale sacre şi printr-o practică colectivă: problema puterii nu este niciodată absentă din el. Discursul mitic fondează toate ierarhiile şi legitimează poziţiile cucerite. El aminteşte necontenit membrilor unei colectivităţi că revolta introduce în lume dezordinea şi moartea."[11]

Ca încercare de a explica necunoscutul, de „a releva misterele existenţei" (L. Blaga), „mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al «începuturilor»... mitul povesteşte cum, mulţumită isprăvilor fiinţelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment...o comportare umană, o instituire. Este, aşadar, întotdeauna povestea unei «faceri »"[12]. Mitul tradiţional are drept caracteristică a conţinutului său prezenţa sau intervenţia sacrului. Mitul modern înlocuieşte sacrul din structurile sale epistemice cu raţionalizarea intereselor de grup, plecând de la aspiraţiile şi nevoile unei comunităţi. Ca imagine a lumii, mitul poate fi definit ca forma originară a unei culturi prin care o comunitate se defineşte şi se înţelege pe sine. Conţinutul mitului reprezintă o sinteză între real şi imaginar care nu se supune criteriior logice ale adevărului şi falsului. Pentru cultura în care a fost creat, mitul presupune întotdeauna un act de credinţă care ignoră raţiunea. „Una dintre caracteristicile cheie ale mitului este tocmai aceea că el se situează mai presus de orice îndoială, fiind larg vehiculat şi crezul."[13] Pentru un anume grup cultural, un mit poate însemna adevărul absolut, în timp ce, pentru un alt grup, aparţinând unei alte culturi, acelaşi mit

are doar o valoare estetică, la nivel de imagine. Adevărul specific mitului este perpetuat de-a lungul timpului, fiind păstrat în memoria colectivă a grupurilor umane ca „adevăr în care omul a crezut şi, în anumite conjuncturi istorice, mai crede cu fermitate „[14]. Conţinutul de adevăr sau de manifestare a modelului mitic poate creşte, dispărea sau reapărea în funcţie de condiţiile istorice şi culturale, favorabile sau nu: „Miturile se reiau periodic ori sunt înlocuite cu altele noi, după loc şi timp, după conjuncturi şi nevoi „[15].

Mitul propune modele exemplare şi orientează comportamentele. În acest sens, el răspunde unei nevoi profunde a oamenilor, nevoia de ideal: „Miturile amintesc tot mereu că evenimente grandioase au avut loc pe pământ şi că acest «trecut glorios» este în parte recuperabil „[16]. Prin faptul că trezeşte şi păstrează conştiinţa lumii superioare a începuturilor, mitul satisface o nevoie umană de raportare la un „trecut exemplar", ca la un depozit sacru care îi păstrează idealurile viitoare: „Mitul îi garantează omului că ceea ce se pregăteşte el să facă a mai fost făcut, îl ajută să alunge îndoielile pe care le-ar putea avea în ceea ce priveşte rezultatul întreprinderii sale "[17]. Prin faptul că oferă o ieşire a omului din starea de efemer, o depăşire a condiţiei sale, miturile prezintă un puternic caracter emoţional şi afectiv. Prin faptul că mitul conţine o structură duală care implică atât memoria cât şi acţiunea, atât cunoaşterea cât şi trăirea, el poate fi rememorat şi retrăit. În acest sens, pentru reactualizarea lui, mitul presupune un interval de timp sacru şi o punere a sa în scenă prin ritual.

Una din valenţele gnoseologice ale mitului este de a explica lumea. Datorită mitului, succesiunea unor evenimente inexplicabile devine inteligibilă. Lumea este astfel investită cu sens şi semnificaţie pentru a putea fi înţeleasă şi acceptată. Cunoaşterea originilor prin mit este necesară pentru a putea controla prin ritual teama de necunoscut. Prin faptul că oferă lumii o ordine şi o structură inteligibilă, mitul îndeplineşte o funcţie terapeutică la nivelul inconştientului colectiv.

Eficienţa ritualului nu poate fi înţeleasă fără analiza *back-ground*-ului mitico-magic de care depinde eficienţa acţiunii. Ideea că în spaţiul lumii sensibile există o forţă misterioasă care orientează în bine sau în rău finalitatea acţiunii de a vâna, a continuat să influenţeze organizarea spectacolului ritualic de inaugurare sau comemorare prin accentul pus pe actele repetitive sau fragmentate. Aşa cum vânătorii primitivi, înainte de a pleca la vânătoare, desenau figura animalului care urma a fi prins şi dansau în jurul ei, imitându-i mişcările, tot astfel inaugurarea unei clădiri

de importanță publică se face printr-o slujbă religioasă, în prezența autorităților locale și centrale și a unui public numeros. În ambele cazuri se invocă bunăvoința divinităților protectoare pentru eficiența acțiunii. În ceea ce privește cele două rituri, de inaugurare și de comemorare, ele se bazează pe o suită de gesturi sau figuri simbolice, interschimbabile, în funcție de impactul emoțional asupra spectatorilor. Întâmpinarea oaspeților cu pâine și sare ca în datina străbună, tăierea panglicii inaugurale, ținerea de toasturi și discursuri în riturile inaugurale, trecerea în revistă a trupelor, depunerea de coroane de flori, participarea la slujbe festive, rostirea de discursuri în riturile comemorative reprezintă tot atâtea secvențe prin care evenimentul primordial și fondator se actualizează și garantează în ochii participanților perenitatea ordinii actuale și necesitatea realizării consensului în jurul unei ideologii, partid sau lideri. Actualizarea evenimentului datorează mult mentalității magice, mai ales celor două legi ale magiei, legea asemănării și legea contiguității, după care asemănătorul reclamă asemanătorul și apropiatul reclamă apropiatul. Descântecele de deochi, datul în bobi, ghicitul în cărți, dezlegarea cununiilor, ghicitul în ghioc etc., au la bază același mecanism de captare a energiei pozitive sau negative din spatele lucrurilor (magia albă sau neagră) în vederea influențării dorite.

Mai mulți antropologi au subliniat complementaritatea ritului cu mitul în procesul de legitimare și de actualizare a ordinii politice. Ne vom mulțumi să reproducem aici judecățile foarte pătrunzătoare ale lui Claude Riviere din *Liturghiile politice*. Acesta avertizează că ritul nu se reduce la o simplă reactualizare a mitului, după cum ritul nu se fondează în toate cazurile pe un mit de origine: „1. nu există decât foarte rar corespondență, secvență cu secvență, dintre mit și rit; mitul poate să spună mai mult sau mai puțin; 2. popoarele sărace în mituri au rituri foarte complexe; 3. același mit se celebrează prin rituri diferite și unor mituri analoage le corespund rituri diferite, după populații; 4. rituri aproape identice se referă la mituri total diferite; 5. multe mituri nu au rituri care să le corespundă (ex. Narcis); 6. sensul oferit de un mit nu legitimează în mod necesar realizarea lui; 7. invențiile sau împrumuturile de rituri, în anumite circumstanțe conjuncturale grave pentru societate, nu presupun un referent mitic, chiar dacă o narațiune justificativă sau o integrare într-un corpus de mituri vechi le validează *aposteriori*; 8. unele rituri se mențin ca simple supraviețuiri după uitarea semnificației lor inițiale sau ca niște comportamente desacralizate devenite habitudini, fără referință

la un *background* mitic; 9. în numeroase cazuri, referentul ritului nu este de ordinul logosului arhetipal, al narațiunii de acte inițiale, ci al ideologiei sau al speranței unei eficiențe simbolice sau reale "[18].

Ritualul creştin al încoronării regilor oferă o asemenea complementaritate între mit şi rit chiar dacă unele din secvențe sunt camuflate sau estompate de simbolistica imaginilor: aşezarea coroanei pe cap (bolta cerească), înmânarea sceptrului (simbolul autorității păstorului), ungerea cu sfântul mir a frunții viitorului rege (secvența esențială a ritualului de înscăunare semnificând mandatarea Bisericii de a reprezenta voința divină), sărutarea sfintei cruci, rostirea jurământului de credință etc.

Pe măsură ce societățile se secularizează, Biserica devine gestionarul privilegiat al manifestărilor sacrului. Ritualul creştin al încoronării Regelui, de pildă, ca orice ritual, are ca scop să actualizeze evenimentul mitic fondator şi să îl purifice de violența lui inițială. Orice întemeiere mitică a lumii presupunea o luptă între două forțe ostile (zei, titani, personificări ale fenomenelor naturale) în urma căreia ordinea rezultată trebuia conservată şi purificată de caracterul impur al violenței inițiale. Prin actul de încoronare, persoana fizică a regelui suferă un act de trans-substanțiere: el devine o ființă sacră, după modelul mitic sau istoric al alegerii regilor şi al întemeierii regatelor, prezent în textele sacre. Legitimarea puterii prin autoritatea divină a textelor (*Biblie*, *Coran*, *Talmud*) avea ca suport această întemeiere mitică: regii, la origine, au fost desemnați de Dumnezeu pentru a conduce primele regate care au luat naştere din divizarea neamului omenesc, ca urmare a căderii lui în păcat. În calitate de locotenenți ai lui Dumnezeu şi de şefi ai familiilor, primii regi au fost desemnați în virtutea calităților morale şi creştine necesare păstoririi turmei pentru realizarea scopurilor divine pe pământ. Unşi în Biserică, după un ceremonial strict, care punea accentul pe voința lui Dumnezeu de a acorda grația noului ales, regele trebuia să rostească jurământul de supunere, după rugăciunea de încoronare. Aşezarea coroanei pe cap, îmbrăcarea mantiei regale şi cuvântarea Papei sau a Patriarhului făceau din ceremonialul înscăunării un eveniment unic prin măreția şi solemnitatea lui, care evidenția Biserica drept locul sacru unde avea loc lucrarea lui Dumnezeu. Atât formula politică a Evului Mediu: „Regele trebuie să fie bun, înțelept şi tolerant!" cât şi personalizarea sacră a funcției şi ființei sale provin din sinteza dintre legitimarea divină a puterii şi imaginarul politic care o însoțeşte.

Nu există o corespondență biunivocă între miturile de origine şi comportamentul desacralizat al riturilor contemporane a căror semnificație

s-a pierdut datorită ideologiei. Cu toate acestea, „mitul autentifică ritul şi îl legitimează oferindu-i semnificaţie, ritul actualizează şi reproduce mitul, reprezentându-l, jucându-l la nivelul motor şi afectiv. În *ille tempore* al originii se realizează la nivelul *hic et nunc* (aici şi acum)"[19].

Rolul simbolurilor în ritualurile politice

Nu există ritual şi nici ritualuri politice fără medierea simbolică a realităţii. Prin faptul că simbolurile ascund şi relevă în acelaşi timp, că expimă „vraja nepătrunsului ascuns" ele sunt o punte de legătură între realitatea fizică şi cea imaginară. Datorită gândirii şi prin intermediul acesteia, omul nu mai trăieşte într-un univers pur fizic, ci într-un univers simbolic, în cadrul căruia limbajul, mitul şi arta devin instrumente de cunoaştere a realităţii şi de afirmare a unicităţii naturii umane. „Realitatea fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului. În loc să aibă de-a face cu lucrurile înseşi, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuşi. El s-a închis în aşa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simbolice, mitice sau rituri religioase încât el nu poate vedea sau cunoaşte nimic decât prin intervenirea acestui mediu artificial."[20]

Simbolurile au capacitatea de a asimila contrariile într-o aceeaşi viziune, datorită celor trei dimensiuni ale lor: 1. *cognitivă*, prin faptul că ele dirijează selectiv atenţia asupra unor semnificate (nu în mod necesar raţionale); 2. *afectivă*, prin faptul că ele suscită sentimente; 3. *conativă*, pentru că ele incită la acţiune.

Ca reprezentare simbolică a unui eveniment, lider sau organizaţie, ritualul reprezintă o formă de comunicare mult mai complexă decât cea verbală: prin el se materializează nereprezentabilul. Prin comunicarea ritualică devin vizibile loialitatea şi identităţile de grup, valorile şi normele unei organizaţii, principiile de legitimare ale unui lider. Tehnica de comunicare spectaculară este mult mai eficientă decât comunicarea verbală deoarece ea presupune un element intern care pune în mişcare emoţiile şi dramatismul acţiunii. Acest element intern bivalent este simbolul. Simbolul are caracter bivalent deoarece: 1 relevă faţa nevăzută şi neştiută a lumii, aducând la suprafaţă manifestările inconştientului; 2. prin procesele de semnificare şi simbolizare se ordonează bogăţia perceptivă a realităţii şi relevă sensuri şi semnificaţii noi: „Ritualul este, prin excelenţă, acel mecanism care, în mod periodic, transformă obligatoriul

în dezirabil. Prin ritual, simbolul dominant contopeşte norme etice şi juridice cu stimuli emoţionali puternici "[21].

Omul trăieşte cu emoţii, speranţe şi temeri, cu iluzii şi deziluzii, cu fantezii şi visuri, care îi caracterizează existenţa şi universul său fizic.

Prin definirea omului ca „animal raţional" se exprimă mai curând un imperativ moral fundamental. Raţiunea devine insuficientă pentru a înţelege formele vieţii culturale a omului. Şi pentru că aceste forme sunt simbolice, ele nu pot fi înţelese decât tot prin simboluri, esenţială pentru om fiind *capacitatea de a simbola*. „De aceea, în locul definirii omului ca *animal raţional* ar trebui să îl definim ca *animal symbolicum*. Prin aceasta, putem desemna diferenţa lui specifică şi putem înţelege noua cale deschisă omului – calea spre civilizaţie."[22] Cassirer se întreabă dacă „simbolul nu este un principiu pe care îl putem urmări în decursul evoluţiei până la o sursă mai profundă şi care are o arie mai mare de aplicabilitate"[23]. Dacă la maimuţe limbajul are un grad înalt de exprimare a emoţiilor prin intermediul comunicării gestuale, lipseşte, totuşi. un element caracteristic şi indispensabil oricărui limbaj uman, acela de semn care să aibă o referinţă obiectivă sau o semnificaţie. Diferenţa dintre limbajul discursiv şi cel emoţional este asemănată cu „borna de hotar dintre lumea omului şi cea animală"[24]. Tocmai de aceea E. Cassirer distinge între semne şi simboluri. În comunicarea animală persistă sistemele complexe de semne şi semnale. Simbolurile nu pot fi reduse la simple semnale. Semnalele şi simbolurile aparţin de două domenii diferite ale discursului: semnalul este o parte a lumii fizice a unei existenţe substanţiale, simbolul este o parte a lumii umane a semnificaţiei, el are o valoare funcţională. Deşi animalele superioare posedă o inteligenţă relativ dezvoltată, în sensul că se folosesc de unelte sau pot crea uneltele pentru a-şi atinge scopul, aceasta nu poate fi comparată cu inteligenţa umană: „Animalul posedă o imaginaţie şi o inteligenţă practice, pe când omul singur a dezvoltat o nouă formă: o imaginaţie şi o inteligenţă simbolice"[25]. Această formă impune dependenţa gândirii relaţionale de gândirea simbolică. Fără un sistem complex de simboluri, gândirea relaţională nu poate atinge deplina dezvoltare. La om există un tip special de gândire raţională care nu are nici o paralelă în lumea animală. La om s-a dezvoltat o amplitudine de a izola relaţii, de a le considera în semnificaţia lor abstractă. Pentru intelectul omenesc, este imperios necesar să se distingă între realitate şi posibilitatea lucrurilor. Cadrul general în care este implicată întreaga realitate este constituit din spaţiu şi timp pe care omul le percepe în dimensiunea lor simbolică şi nu numai fizică.

Relațiile complexe dintre sacru şi simboluri în cadrul ritualului religios ne permit să percepem rolul simbolului în ritualurile politice.

Omul se caută şi se regăseşte în limitele unor concepte relaționale şi ale unor simboluri şi rituri care aparţin unui sistem cultural. Acesta influențează modul în care este perceput transcendentul. Omul nu poate percepe transcendentul şi ajunge să şi-l aproprie prin mediații hierofanice, un fel de matrici arhetipale ale simbolurilor. Realitatea invizibilă se impune prin intermediul realității vizibile, ordinea transcedentului exprimându-se prin obiectele ordinii mundane. Prin simbol, sfera sacrului este multiplicată la nesfârşit, iar misterul este supus condiționărilor de ordin istoric, cultural şi social. Astfel, individului religios „misterul i se arată în obiecte transfigurate simbolic. Dar fenomenul de transfigurare nu este niciodată produsul unui individ izolat. Simbolurile au o origine şi o existență socială indiscutabilă. Şi după cum subiectul nu inventează nici raționamentul, nici limbajul, ci le recreează, pornind de la raționamentul şi limbajul existente deja în societatea în care el se naşte, tot aşa şi misterul începe să se arate subiectului religios prin mediațiile simbolice existente în mediul din care se hrăneşte spiritual“[26].

Simbolul reprezintă un fel de „manifestare materială“ a divinului; prin el omul îşi aproprie transcendența şi îşi supune lumea. Prin simbol, lumea se transformă într-o proiecție spirituală. Inversarea şi transfigurarea realității fizice nu se produce în virtutea unei emoții efemere. Lumea suferă o „schimbare la față“ în urma transubstanțializării ei de către un principiu transcendent. Simbolul este chintesența formei materiale care îl întrupează, sufletul se deschide spre lume şi lumea devine oglinda materială a spiritului. Simbolul realizează unitatea spirituală a lumii, deoarece contopeşte ritmurile, unifică diferite niveluri ale realității cosmice, fară ca prin acestea să se neutralizeze.

Reliefând importanța simbolurilor, Mircea Eliade a insistat asupra polivalenței şi coexistenței sensurilor în simbol precum şi asupra „capacității lui de a exprima simultan semnificații a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienței imediate“[27].

Simbolul relevă perspective ascunse ale lumii pe care le articulează într-un sistem coerent cu semnificație universală: „Cel care înțelege un simbol se deschide spre lumea obiectivă, reuşind totodată să iasă din situația lui particulară şi să acceadă la înțelegerea universalului. (...) Datorită simbolului, experiența individului este «trezită» şi se transformă în act spiritual. Trăind un simbol şi descifrându-i corect mesajul te deschizi

spre spirit și în cele din urmă poți accede la universal"[28]. Sensul ritualului este de a-l solidariza pe om cu colectivitatea și cu forțele cosmice.

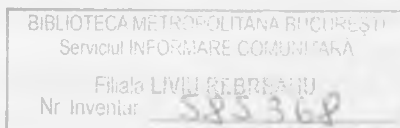
Omul se mișcă în alt spațiu, respiră alt aer și străbate alt timp. Ritualul introduce un alt ritm al vieții, diferit de ritmul biologic. Transfigurarea realului produce pulsații proprii în însăși dinamica spirituală. Acest ritm nu se mai axează pe evenimente biologice și nu e orientat în funcție de ele. Nașterea și moartea se contopesc și se dizolvă în „materia" ultimă, în „aurul" transcedenței. Libertatea omului pare recuperabilă, chiar și libertatea în fața morții. Dincolo de încetarea funcțiilor și ritmurilor biologice, ea reprezintă o continuitate miraculoasă în mecanismul și ritmul spiritului. Ea nu înregistrează o ruptură, ci doar o trecere în alt plan, care posedă o continuitate ontologică cu ritmul spiritual. Pentru că întreaga viață a omului religios e un ciclu de morți și renașteri spirituale, moartea biologică apare ca secundară pierzându-și din importanță. Ea încetează să mai fie un eveniment în sine, transformându-se într-un simplu pretext, pentru o nouă naștere: întru spirit. Ritualurile care absorb substanța vieții individuale au menirea de a integra omul ritmurilor cosmice, ciclului de morți și renașterii cu care omul încearcă să se simtă solidar, el însuși reprezentând o parte a „marelui Tot".

Granița dintre real și ireal e depășită, la fel ca și hotarul dintre moarte și viață. Moartea produce o ruptură totală doar pentru cei ale căror suflete sunt implantate în imediat; dar atunci când sufletul este ancorat în alte zone, căutându-și viața dincolo de realitate, moartea se înfățișează ca un schimb de decor și poate, o trecere la un alt nivel.

Ritualurile sunt o imitație a ciclurilor cosmice, ele marchează renașteri care imită și pregătesc adevărata renaștere, ultima și cea definitivă. Fie că individul este inițiat într-o taină a pubertății sau maturității, fie că instituțiile sunt transpuse într-o nouă ordine imaginară, caracterul ciclic, serialitatea morților și renașterilor simbolice reprezintă marca cea mai importantă a ritualului.

Puterea omului de a transforma propria-i viață care-i asigurau legătura cu transcendența și cosmosul a ajuns să producă, în cele din urmă efecte seculare, omul desprinzându-se din ritmul cosmic, afirmându-se ca entitate distinctă a acestuia, capabilă să-și gestioneze ritmul propriu, dar să și-l supună și pe cel universal. Eliade explica perfect acest fenomen: „Omul se simte solidar sub raport mistic cu Cosmosul și știa că acesta se reînnoiește periodic; dar mai știa și că reînnoirea poate fi realizată prin repetarea rituală a cosmologiei, efectuarea fie anual (scenariul Anului

Nou), fie cu ocazia crizelor cosmice (secete, epidemii) sau a evenimentelor istorice (înscăunarea unui rege). În ultimă instanţă omul religios ajunge să se simtă răspunzător de reînnoirea lumii"[29]. Treptat, reînnoirea încetează să mai fie legată de ritmurile cosmice, ajungând să fie aşteptată de la anumite persoane – rege, erou, conducător politic. Este gestul prin care omul răstoarnă mersul istoriei – este descoperirea sa în ipostaza de creator. Omul nu mai suportă pasiv schimbările, alăturându-li-se şi urmându-le, chiar dacă prin imitaţie ca o modalitate de transcendere a condiţiei umane. Dacă Zeul a creat lumea, omul încearcă să îl imite şi să creeze şi el. Omul este condiţionat de creaţie, este creat el însuşi. Omul îşi transcende condiţia de creat, creând. Este şi momentul unei noi „căderi" a omului. Omul „creează prin joc şi realizează acea dimensiune a visului unde domneşte absoluta libertate, unde categoriile existenţei sunt neglijate, iar destinul suprimat"[30].



NOTE:

[1] FERRÉOL, Gilles; JUCQUOIS, Guy (coord.), *Dicţionarul alterităţii şi al relaţiilor interculturale*. Polirom, Iaşi, 2005, p. 586.

[2] DURKHEIM, Emile (1912), *Formele elementare ale vieţii religioase*. Editura Politom, Iaşi, 1999, p. 39.

[3] CULIANU, Ioan Petru, *Religia şi creşterea puterii*. În : Romanato şi Gianpaolo; Lombardo, Mario; Culianu, Ioan Petru, *Religie şi putere*. Editura Nemira, Bucureşti, 1996, p. 182-183.

[4] *Lunyu*, capitolul XIV, p. 44.

[5] Xun Zi, cap. 19, p. 233.

[6] Xun Zi, cap. 19, p. 231.

[7] ELIADE, Mircea, *Alchimia*, p. 102-120.

[8] ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'ethernel rétour*, Paris, Gallimard, 1949, p. 157-158.

[9] GENNEP, Van Arnold, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1996.

[10] KERTZER, David, *Ritual, politică şi putere*. Editura Univers, Bucureşti, 2002, p. 16.

[11] LAGROYE, Jacques, *La légitimation*. În: *Traité de science politique*. P.U.F., Paris, 1957, p. 427.

[12] ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 87.

[13] EDELMAN, Muray, *Politica şi utilizarea simbolurilor*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 14.

[14] KERNBACH, Victor, *Mit, Mitogeneză, Mitosferă*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1995, p. 7.

[15] *Ibidem*, p. 8.

[16] ELIADE, Mircea, *op. cit.*, p. 136.

[17] *Ibidem*, p. 132.

[18] RIVIERE, Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988, p. 13-14.

[19] *Ibidem*, p. 13.

[20] CASSIRER, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 44.

[21] TURNER, Victor, *The forest of symbols*, Ithaco, Cornell University Press, 1967, p. 30.

[22] CASSIRER, Ernst, *op. cit.*, p. 45.

[23] *Ibidem*, p. 46.

[24] *Ibidem*, p. 50.

[25] *Ibidem*, p. 54.

[26] JUAN, Martin, Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Editura Polirom, 1997, p. 117.

[27] ELIADE, Mircea, *Mefistofel şi Androginul*, p. 195.

[28] *Ibidem*, p. 199.

[29] ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'ethernel retour*, *op. cit.*, p.159-165.

[30] ELIADE, Mircea. *Solilocvii*, Editura Humanitas, 1977, p. 49.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

ABÉLÈS, MARC – *Anthropologie de l'Etat.* Armand Colin, Paris, 1990.

ABÉLÈS, MARC; JEUDI, HENRI-PIERRE (coord.) – *Anthropologie du politique.* Armand Colin, Paris, 1990.

ARISTOTEL – *Politica.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

AUZIAS, JEAN MARIE – *L'Anthropologie contemporaine.* Paris, P.U.F., 1976.

BALANDIER, GEORGES – *Antropologie politică* (1967). Amarcord, Timişoara, 1996.

BALANDIER, GEORGES – *Anthropologiques.* Paris, P.U.F. 1974.

BASTIDE, ROGER – *Anthropologie appliquée.* Paris, Flammarion, 1971.

BENEDICT, RUTH (1934) – *Patterns of Culture.* New York, Boston, Houghton Mifflin Company, 1989.

BENDIX, REINHARD; LIPSET SEYMOUR MARTIN (ed.) – *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective.* New York, 1966.

BLAGA, LUCIAN – *Aspecte antropologice.* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.

BOAS, FRANZ – *The Mind of Primitive Man.* Macmillan, New York, 1911.

BOAS, FRANZ – *Anthropology and Modern Life.* Macmillan, New York, 1928.

BOAS, FRANZ – *Race, Language and Culture.* Macmillan, New York, 1948.

BOAS, FRANZ (ed.) – General *Anthropology.* Austin, New York, 1938.

BOCANCEA, CRISTIAN – *Antropologie politică.* Note de curs. Universitatea „Petre Andrei“, Iaşi, 2003.

BROCA, BERNARDINO – *Storia dell'antropologia.* Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, Milano, 1966.

CASSIRER, ERNST – *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

CASSIRER, ERNST – *Mitul statului*. Institutul European, Iaşi, 2001.

CHILDE, GORDON, V. – *Făurirea civilizației* (1936). Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966.

CHILDE, GORDON, V. – *De la preistorie la istorie* (1942). Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967.

CLASTRES, PIERRE – *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*. Editura Ararat, Bucureşti, 1995.

COPANS, JEAN – *Introducere în etnologie şi antropologie*. Editura Polirom, Iaşi, 1999.

DUMONT, LUIS – *Homo Hierarchicus. Essai sur le systeme des castes*. Paris, Gallimard, 1966.

DUMONT, LUIS – *Homo Aequalis*. Paris, Gallimard, 1977.

DURAND, GILBERT (1969) – *Structurile antropologice ale imaginarului*. Editura Univers, Bucureşti, 1977.

DURKHEIM, EMILE – *Les Formes elementaires de la vie religieuse*. Paris, Felix Alcan, 1925.

EDELMAN, MURRAY – *Politica şi utilizarea simbolurilor*. Editura Polirom, Iaşi, 1999.

EIBL, EIBESFELDT, I. (ed.) – *Primate Aggresion. Territoliality and Xenophobia*. New York, Academic Press, 1974.

EIBL, EIBESFELDT, I. – *Iubire şi ură*. Editura Antet, Bucureşti, 1996.

ELIADE, MIRCEA (1964) – *Tratat de istorie a religiilor*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

ELIADE, MIRCEA (1976) – *Istoria ideilor şi a credințelor religioase*. Vol. 1, 2 şi 3, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

ELIADE, MIRCEA – *Aspecte ale mitului*. Editura Univers, Bucureşti, 1978. ELIADE, MIRCEA – *Le mythe de l'eternel retour*. Gallimard, Paris, 1949.

ELIADE, MIRCEA (1957) – *Sacrul şi profanul*. Ediția a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

ELIADE, MIRCEA – *Solilocvii* (1932). Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

EVANS, PRITCHARD, EVAN – *Social Anthropology and other Essays*. The Free Press, New York, 1963.

EVANS, PRITCHARD, EVAN (1948) – *Les antropologues face à l'histoire et à la religion.* Paris, P.U.F., 1974.

EVANS, PRITCHARD, EVAN – *The Nuer.* Oxford, Clarendon Press, 1940.

EVANS, PRITCHARD, EVAN – *Kinship and Marriage among the Nuer.* Oxford, Clarendon Press, 1951.

FORTES, MEYER – *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* London, Oxford University Press, 1945.

FORTES, MEYER; EVANS, PRITCHARD, EVAN – *African Political Systems.* London, Oxford University Press, 1940.

FOUCAULT, MICHEL – *Surveiller et punir Naissance de la prison.* Gallimard, Paris, 1975.

FOUCAULT, MICHEL (1966) – *Cuvintele şi lucrurile.* Editura Univers, Bucureşti, 1996.

FOUCAULT, MICHEL – *L'Archéologie du savoir.* Gallimard, Paris, 1969.

FOUCAULT, MICHEL – *The History of Sexuality.* Vintage Bools, New York, 1980.

FRAZER, JAMES, GEORGE – *Creanga de aur.* Vol. I-IV, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

FRAZER, JAMES, GEORGE – *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society.* Macmillan, Londra, 1911–1915.

FREUD, SIGMUND (1914) – *Totem şi tabu.* În: *Opere*, vol.1, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 13-167.

FROBENIUS, LEO (1921) – *Paideuma.* Editura Meridiane, Bucureşti, 1985.

FROBENIUS, LEO (1933) – *Cultura Africii. Prolegomene la o teoriea a configurării istoriei.* Editura Meridiane, Bucureşti, 1982.

FROMM, ERICH – *Escape for Freedom.* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1941.

FROMM, ERICH – *The Sain Society.* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1955.

FROMM, ERICH – *La Passion de détruire. Anatomie de la destructive humaine.* Robert Laffont, Paris, 1975.

GEERTZ, CLIFFORD – *The Interpretation of Cultures: Selected Essays. Basic Books.* New York, 1973.

GEERTZ, CLIFFORD – *Old societies and new states.* Free Press, New York, 1963.

GEERTZ, CLIFFORD – *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology.* Basic Books, New York, 1983.

GLUCKMAN, MAX – *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Cohen and West, Londra, 1963.

GLUCKMAN, MAX – *Custom and Conflict in Africa.* Basic Blackwell, London, 1956.

GLUCKMAN, MAX – *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Aldine, Chicago, 1965.

GODELIER, MAURICE – *Sur les sociétés precapitalistes.* Editions Sociales, Paris, 1970.

GODELIER, MAURICE – *Un domaine conteste: l'anthropologie economique.* Monton, Paris, 1974.

GODELIER, MAURICE – *La Production des grands hommes.* Fayard, Paris, 1982.

GODELIER, MAURICE – *L'idéal et le materiel. Pensée, économies, sociétés.* Fayard, Paris, 1984.

GOLDSCHMIDT, WALTER – *Man's Way.* New York, Henry Holt, 1959.

GOLDSCHMIDT, WALTER – *Comparative Functionalism.* Berkley and Los Angeles. University of California Press, 1966.

GOURHAN, LEROI, ANDRÉ (1964) – *Gestul şi cuvântul.* Vol. 1 şi 2, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983.

HABERMAS, JÜRGEN – *Communication and the Evolution of Society.* Boston, Beacon Press, 1979.

HARRIS, MARVIN – *The Rise of Anthropological Theory. New York.* Thomas I. Crowel, 1968.

HARRIS, MARVIN – *Cannibals and Kings. The Origins of Culture.* New York, Vintage Books, 1977.

HARRIS, MARVIN – *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture.* New York, Vintage Books, 1979.

HARRIS, MARVIN – *Theories of Culture in Postmodern Time.* Walnut Creek, California Altamira Press, 1982.

HERSKOVITZ, MELVILLE, I. – *Les bases de l'anthropologie culturelle.* Payot, Paris, 1967.

HERSKOVITZ, MELVILLE, I. – *Acculturation. The Study of Culture Contact.* J.J. Augustin Publisher, New York, 1938.

HERZFELD, MICHAEL – *Anthropology Theoretical Practice in Culture and Society.* Blackwell Publishers, UNESCO, 2001.

HONIGMANN, JOHN – The Development of *Anthropological Ideas*. The Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1976.

HOEBEL, ADAMSON, E. – *Man in the Primitive World.* Mc Graw-Hill, New York, 1949.

HOEBEL, ADAMSON, E. – *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dinamics.* Harvard University Press, Cambridge, 1954.

HUNTINGTON, SAMUEL, P. – *Cine suntem? Provocările la adresa identității naționale americane.* Antet XX Press, Filipeştii de Târg Prahova, 2004.

KANT, J. (1798) – *Antropologia din perspectivă pragmatică.* Editura Antaios, Oradea, 2001.

KARDINER, ABRAM – *L'Individudans sa societe.* Paris, Gallimard, 1970.

KERTZER, DAVID, I. – *Ritual, politică şi putere.* Editura Univers, Bucureşti, 2002.

KRADER, LAWRENCE – *The Formation of the State.* Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1968.

KRADER, LAWRENCE – *The Asiatic Mode of Production.* Assen, The Netherlands Van Gorcum, 1975.

KROEBER, ALFRED (1923) – *Anthropology.* Harcourt, Brace and Co., New York, 1948.

KURTZ, DONALD, V. – *Political Anthropology. Paradigms and Power.* Westview Press, Boluder, Colorado, 2001.

LAPIERRE, JEAN, WILLIAM – *Viață fără stat? Eseu asupra puterii politice şi inovației sociale.* Institutul European, Iaşi, 1977.

LAPIERRE, JEAN, WILLIAM – *Essai sur le fondement du pouvoir politique.* Editions Ophrys, Paris, 1968.

LAPLANTINE, FRANÇOIS – *L'Anthropologie.* Paris, Payot, 2001.

LASSWELL, HAROLD, D.; KAPLAN, ABRAHAM – *Power and Society. A Framework for Political Inquiry.* Yale University Press and London, 1969.

LEACH, EDMUND – *Rethinking Anthropology.* The Authlone Press, London, 1961.

LEACH, EDMUND – *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected.* Cambridge University Press, 1976.

LEACH, EDMUND – *L'unite de l'homme et autres essais.* N.R.F., Gallimard, Paris, 1980.

LEACH, EDMUND – *Social Anthropology.* Fontana Papersbooks, Londra, 1982.

LENSKI, GERHARD (1982) – *Putere şi privilegii. O teorie a stratificării sociale.* Editura Amarcord, Timişoara, 2002.

LÉVI, STRAUSS, CLAUDE – *Les Structures elementaires de la parente.* Paris, La Haye, 1949.

LÉVI, STRAUSS, CLAUDE – *Antropologie structurală* (1958). Bucureşti, Editura Politică, 1977.

LÉVI, STRAUSS, CLAUDE – *Gândirea sălbatică.* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970.

LÉVI, STRAUSS, CLAUDE – *Totemismul azi.* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970.

LÉVI-BRUHL, LUCIEN – *Les fonctions mentales dans la societé inferieures.* Ediţia a IX-a, Paris, 1928.

LEINHARDT, GODFREY – *Social Anthropology.* Ediţia a II-a, London, New York, Toronto, 1966.

LINTON, RALPH (1936) – *The Study of Man.* New York, Appleton Century, 1968.

LINTON, RALPH – *The Cultural Background of Personality.* New York, 1945.

LIPSET, Seymour, Martin – *Political Man. The Social Basis of Politics.* Doubleday, New York, 1959.

LORENZ, KONRAD – *Omul în pericol* (1977). Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

LOWIE, ROBERT, H. – *Primitive Society.* Liveright, New York, 1920.

LOWIE, ROBERT, H. – *The Origine of the State. New York.* Harcourt Brace and Co., 1927.

LOWIE, ROBERT, H. – *An Introduction to Cultural Anthropology.* Farrar, New York 1934.

MAINE, HENRY, SUMMER (1861) – *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas.* Boston, Beacon Press, 1963.

MAIR, LUCY – *Primitive Government.* Baltimore, Penguin Books, 1962.

MALINOWSKY, BRONISLAV (1972) – *La sexualité et sa répression dans la societé primitive.* Payot, Paris, 1969.

MALINOWSKY, BRONISLAV (1922) – *Argonauts of the Western Pacific.* E.P. Dutton, New York, 1961.

MALINOWSKY, BRONISLAV – *Magic Science and Religion and Other Essays.* Doubleday, Anchor Books, New York, 1948.

MAUSS, MARCEL (1924) – *Eseu despre dar.* Institutul European. Iaşi, 1933.

MAUSS, MARCEL; HUBERT, HENRI (1899) – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului.* Editura Polirom, Iaşi, 1997.

MAUSS, MARCEL (1934) – *Sociologie et anthropologie.* Ediţia a VIII-a, Paris, P.U.F. 1983.

MAUSS, MARCEL; HUBERT, HENRI (1902) – *Teoria generală a magiei.* Editura Polirom, Iaşi, 1996.

MEAD, MARGARET – *Cultural Paterns and Technological Change.* Paris, UNESCO, 1953.

MEAD, MARGARET (1935) – *Sex and temperament.* Appollo Editions, Morrow, New York, 1963.

MIHĂILESCU, VINTILĂ – *Fascinaţia diferenţei.* Editura Paideea, Bucureşti, 1999.

MILCU, ST., MAXIMILIAN, C. – *Introducere în antropologie.* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.

MORGAN, LEWIS, HENRY (1870) – *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Smithsonian Contribution to Knowledge, nr. 17, 1870.

MORGAN, LEWIS, HENRY (1877) – *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery throught Barbarism to Civilisation.* New York, Cleveland, The World Publishing Co., 1963.

MURDOCK, GEORGE, P. – *Social Structure.* New York, Mac Milan, 1949.

NADEL, S.F. – *A Black Byzantium.* Londra, Oxford University Press, 1942.

OPPENHEIMER, FRANZ – *L'Etat. Ses origines, ses evolutions et son avenir.* M. Giard et E. Brière, Paris, 1913.

POLANYI, KARL – *The Great Transformation.* Reinhardt, New York, 1944.

POLANYI, KARL ET ALII – *Trade and Market in the Early Empires.* The Free Press, New York, 1957.

POLANYI, KARL – *Dahomey and the Slave Trade. An Analysis of the Archaic Economy.* Seattle, University of Washington Press, 1966.

POSPISIL, LEOPOLD – *Anthropology of Law. Harper and Row.* New York, 1971.

RADCLIFFE, BROWN, A.R. (1952) – *Structure and Function in Primitive Society.* The Free Press, New York, 1965.

RAPPAPORT, ROY, A. – *Pig for the Ancestor: Ritual in the Ecology of a New Guinea People.* New Haven, Yale University Press, 1968.

READFIELD, ROBERT – *Peasant Society and Culture*. Chicago University Press, 1956.

ROBERTS, SIMON – *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*. St. Martin's Press, New York, 1979.

ROGERS, E.S. – *New Guineea. Big Man Island*. Toronto, Royal Ontario, Museum, 1970.

ROHEIM, GÉZA – *Psychanalyse et anthropologie*. Gallimard, Paris, 1967.

ROHEIM, GÉZA – *Origine et function de la culture*. Gallimard, Paris, 1972.

RALEA, MIHAI (1944) – *Explicarea omului*. În: RALEA, MIHAI, *Opere*, vol. III, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1977.

SAHLINS, MARSHALL – *Stone Age Economics*. University of Chicago Press, Chicago, 1972.

SAHLINS, MARSHALL – *The Use and Abuse of Biology: an Anthropological Critique of Sociology*. Tavistook, Londra, 1976.

SAHLINS, MARSHALL, SERVICE, ELMAN (ed.) – *Evolution and Culture*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

SANDERS, WILLIAM, T.; PRICE, BARBARA, J. – *Mesoamerica. The Evolution of a Civilisation*. Random House, New York, 1968.

SAPIR, EDWARD – *Anthropologie*. Editions de Minuit, Paris, 1967.

SERVICE, ELMAN – *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*. Random House, New York, 1962.

SERVICE, ELMAN – *Cultural Evolution. Theory in Practice*. Holt, Reinhardt and Winston, 1971.

SERVICE, ELMAN – *The Hunters*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1979.

SOUSTELLE, JACQUES – *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. Stanford, Stanford University Press, 1961.

STEWART, JULIAN, H. – *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, University of Illinois Press, 1955.

SWARTZ, MARC, J.; TURNER, VICTOR, W.; TUDEN, ARTHUR (ed.) – *Political Anthropology*. Aldine, Chicago, 1966.

STOCKING, JR., GEORGE, W. – *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago, Londra, The University of Chicago Press, 1982.

STOCKING, JR., GEORGE, W. – *Victorian Anthropology*. The Free Press, New York, 1987.

ŞIŞETEAN, GHEORGHE – *Antropologia şi sociologia sacrului.* Editura Lekton, Zalău, 1992.

TAROT, CAMILLE – De *la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolului.* Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

THOMPSON, RICHARD, H. – *Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal.* Greedwood Press, New York, Westpoint, Londra, 1989.

TODOROV, TZVETAN – *Noi şi ceilalţi. Despre diversitate.* Institutul European, Iaşi, 1999.

TODOROV, TZVETAN – *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt.* Institutul European, Iaşi, 1994.

TURNER, VICTOR – *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press, Ithaca, 1967.

TURNER, VICTOR – *The Ritual Process: Structure and Antistructure.* Aldine, Chicago, 1969.

TYLOR, EDWARD, BURNETT (1871) – *Primitive Culture.* În: *Jan R. Mcgee: Richard L. Warms. Anthropology History.* Ediţia a II-a, Mayfield Publishing Company, London, Toronto.

TYLOR, STEPHEN, A. (coord.) – *Cognitive Anthropology.* Holt, Reihnart and Winston, 1969.

VINCENT, JOAN – *African Elite: The Big Men of a Small Town.* Columbia University Press, New York, 1968.

VINCENT, JOAN – *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends.* University of Arizona Press, Tucson, 1990.

WEBER, MAX (1922) – *Wirtschaft und Gesellschaft.* Mohr, Tübingen, 1956.

WHITE, LESLIE, A. – *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation.* New York, Farrar, Straus and Giroux, 1949.

WHITE, LESLIE, A. – *The Evolution of Culture. The Development of Civilisation to the Fall of Rome.* Mc Graw – Hill, New York, 1959.

WILSON, EDWARD, O. – *La Nature humaine: essais de sociobiologie.* Paris, Stock, 1979.

WITTFOGEL, KARL – *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power.* Yale University Press, New Haven, 1957.

WOLF, ERIC, R. – *Anthropology. Englewood Cliffs.* New Jersey, Prentice Hall, 1964.

WOLF, ERIC, R. – *Europe and the People Without History.* Keley University of California Press, 1982.

NICOLAE FRIGIOIU

antropologie politică

Antropologia politică este o disciplină de graniță din sistemul științelor politice care studiază, dintr-o perspectivă comparativă, geneza și evoluția formelor și instituțiilor politice precum și modalitățile de organizare a comunităților politice, de la societățile arhaice până în zilele noastre.

Antropologia politică este o disciplină de graniță deoarece, ca și în cazul sociologiei sau filosofiei politice, obiectul de studiu este politicul în integralitatea manifestărilor sale specifice, iar tehnicile de cercetare aparțin domeniului antropologic, în special cercetărilor de teren.

Alături de antropologia fizică, juridică, culturală, socială, lingvistică, economică, vizuală, antropologia politică este o ramură a antropologiei generale care ca știință integrală despre om, studiază „evoluția lui filogenetică de la ***hominide*** la ***humanide***, de la primele făpturi umane, nediferențiate rasial, până la marea varietate a raselor umane, de la procesul ***antropogenezei*** până la marea diversitate a proceselor etnogenezei, de la complexitatea lui biologică, socială și psihologică până la activitatea lul creatoare".

COMUNICARE MEDIA

ISBN 978-973-733-348-3



www.tritonic.ro
www.tritonic.ro/blog

FULBRIGHT ROMANIA

t... TRITONIC